NOUVEL APPENDICE

AU GRAND

CATÉCHISME

DE CANISIUS

OU

THÉORIE DE LA FOI

DANS SES RAPPORTS AVEC LA RAISON

SUIVIE DE LA TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES
CONTENUES DANS LES SIX VOLUMES DU PRÉCIS DE LA DOCTRINE CHRETIENNE

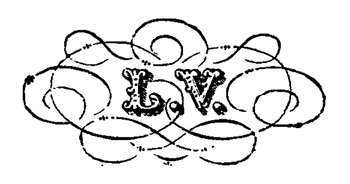
PAR M. L'ABBÉ A.-C. PELTIER

CHANOINE HONORAIRE DE REIMS

A *et* Ω, *principium et finis*

TOME SEPTIÈME

QUATRIÈME ÉDITION



PARIS

LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR

13, RUE DELAMBRE, 13

1873



NOUVEL APPENDICE

AU GRAND

CATÉCHISME

DE CANISIUS

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE
49, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49

PRÉFACE.

La doctrine révélée est la véritable pierre de touche de tous les systèmes d'invention humaine.

Ce n'est pas contester le prix de l'or, que de le soumettre au creuset, ce n'est pas nier non plus la valeur de la raison, que de la subordonner à l'autorité de la foi.

Ab Jove principium, c'est-à-dire, en langage chrétien : Dieu avant tout, disait l'ancien adage. La sagesse humaine, en voulant tout envahir, a réussi à écarter ce principe d'éternelle raison. Semblable aux Titans de la fable, elle a escaladé le ciel, et ébranlé, ce semble, le trône de Jéhovah jusque dans sa base. Les défenseurs mêmes de la vérité révélée, dans l'habileté qu'ils ont cru mettre à repousser cette invasion gigantesque, ont fait à l'ennemi d'imprudentes concessions. A force de vouloir prouver sans le secours de la révélation l'existence de Dieu contre les athées, la spiritualité de l'âme et son immortalité contre les matérialistes, la nécessité même de la révélation contre les rationalistes de nos jours, on a fini par se persuader qu'en effet la raison humaine devait être écoutée la première, et que s'il plaisait à Dieu de se faire entendre à nous, nous devions, avant de nous soumettre à sa parole, vérifier par nous-mêmes ses titres à notre foi. Ainsi a-t-on été conduit insensiblement à considérer, comme l'ordre légitime, et seul rationnel le désordre de l'erreur, comme l'état normal de la raison un état anormal et maladif, et comme la marche régulière à suivre pour atteindre la vérité un procédé purement exceptionnel.

L'histoire sainte, dans ses récits simples et sublimes tout à la fois comme les faits qu'elle nous révèle, nous donne à connaître que les premiers rapports de l'homme ont été ses rapports avec son Créateur. Si Dieu l'a fait à sa ressemblance, c'est qu'il lui a donné la faculté de le connaître et de l'aimer; et, dès les premiers instants de son existence sur la terre, il a instruit sa raison par les enseignements

qu'il lui a faits, comme il a formé son cœur par les préceptes qu'il lui a imposés. *Adjecit mandata et præcepta* (1).

La religion, qui comprend l'ensemble des rapports entre Dieu et l'homme, s'est bien gardée de méconnaître le premier et le plus fondamental de tous ces rapports, qui est la subordination essentielle de la raison humaine à l'autorité de la parole divine. Dès notre entrée dans la vie, elle nous apparaît comme une mère et une maîtresse, qui nous impose avec une douce autorité le devoir de la foi et de l'obéissance. « Je vois plusieurs religions contraires, » a dit Pascal, « et par conséquent toutes fausses excepté » une. Chacune veut être crue par sa propre autorité. » Ce fait universel, et commun à toutes les religions, contraires sous tant d'autres rapports, aurait dû faire reconnaître à ce puissant génie la première des lois de la société humaine.

C'est cette loi, principe de tout ordre, que proclame l'Eglise catholique, lorsqu'elle interdit à ceux qu'elle a régénérés même à leur insu, le doute et l'examen par rapport aux vérités qu'elle leur enseigne. Elle a frappé depuis longtemps de ses plus terribles anathèmes la fausse et hérétique prétention qui abandonne au libre choix de chacun de nous l'obligation de se soumettre à la doctrine révélée. Elle permet cependant, bien plus, elle commande à chaque fidèle, dans la mesure de ses forces et de ses devoirs à remplir envers la société, l'étude de ses preuves, mais uniquement pour se confirmer dans la foi, ou pour y confirmer ou y ramener les autres. Quant à ceux qui auraient le malheur de méconnaître ses titres, et de douter encore malgré l'autorité de son témoignage, elle condescend à leur incrédulité, et, à l'exemple de son divin maître, elle leur dit comme à saint Thomas : Voyez et palpez mes plaies, et cessant d'être incrédules, redevenez fidèles.

Dans cette théorie des rapports de la foi avec la raison, ce sont surtout les droits et les caractères de la foi que nous nous sommes proposé de discuter, et voilà pourquoi il nous a plu de l'intituler de préférence *Théorie de la foi*. Il est

(1) *Ecclésiastic.*, *XV*, 15.

vrai que, présentée de cette manière, elle laissera à désirer jusqu'à un certain point la théorie de la raison; mais nous devons avouer que cette autre tâche nous a paru, pour le moment du moins, au-dessus de nos forces. Nous avons cru que, pour la traiter convenablement, il nous faudrait, vu la disposition actuelle des esprits, faire une étude particulière de la philosophie de saint Thomas, que nous ne connaissons encore que d'une manière assez superficielle. Nous aurions peut-être aussi besoin d'être plus versé que nous ne le sommes dans la lecture des philosophes modernes; et ce ne serait qu'après être heureusement sorti de cet immense labyrinthe, que nous pourrions donner avec profit pour nos lecteurs comme pour nous le résultat de nos investigations nouvelles dans une théorie de la raison, qui deviendrait le pendant, et en quelque façon aussi le correctif de notre premier travail.

La question des rapports de la foi avec la raison intéresse au plus haut point quiconque tient à se former une juste idée des principes sur lesquels il appuie sa croyance; c'est aussi une de celles qui présentent le plus de difficultés. Il y a pour celui qui la traite un double écueil à craindre, soit qu'il exalte les droits de la raison au détriment de la foi, ce qui constitue le rationalisme à tous ses degrés divers, soit qu'il exagère la nécessité de la foi au préjudice de la raison, ce qui serait le tort du traditionalisme. Nous nous appliquerons dans cet opuscule à nous garantir de l'un comme de l'autre de ces deux excès.

Cette théorie même de la foi que nous donnons aujourd'hui est encore, il faut l'avouer, bien loin d'être complète comme semblerait l'indiquer son titre. Il nous a fallu laisser à peu près de côté la thèse entière de l'autorité de l'Eglise, que nous avons supposée, il est vrai, dans toutes les parties de notre étude, mais sans la prouver nulle part. Nous avons cru qu'à cet égard le savant ouvrage du R. P. Perrone (1) suppléerait avantageusement à notre omission.

Nous avons cru bien faire d'ajouter à la suite du présent

(1) *Le Protestantisme et la Règle de foi*, 3 vol. in-8°, chez L. Vivès.

écrit de longues pièces justificatives, qui sont en grande partie la reproduction presque complète de nos premiers opuscules. Comme notre vie s'est à peu près tout entière consumée à discuter la question principale débattue dans celui-ci, il résulte de là une certaine unité de vues dans tous nos travaux personnels qu'il nous serait difficile de remplacer par ceux d'autrui. Que ce soit là notre excuse auprès de ceux qui prendront la peine de nous lire.

A l'exemple du cardinal d'Astros, dont nous rapporterons plus loin le témoignage, mais avec bien plus de sujet que ce savant et illustre prélat, nous soumettons tous nos écrits, non-seulement au jugement de l'Eglise, mais encore à de plus habiles que nous.

« L'héritage des ancêtres c'est la vraie foi, » a dit énergiquement le Grégoire VII du quatrième siècle de l'Eglise : *Hæreditas majorum fides vera est* (1). Or, quels soins n'apporte-t-on pas d'ordinaire à conserver une riche succession ! C'est dans ce but qu'on se fatigue en démarches, qu'on se tourmente en procès, qu'on se consume en travaux, qu'on s'épuise en veilles ; dans ce but, qu'on franchit les fleuves, qu'on traverse les mers, qu'on entreprend de longs et pénibles voyages ; dans ce but, qu'on se prive quelquefois du nécessaire, qu'on s'impose au moins de sévères économies, qu'on se résigne à de rigoureux sacrifices.

L'héritage de la foi, plus précieux que tous les biens terrestres, mérite de notre part une attache bien plus vive. Qu'est-ce que des champs, des vignes et des bois, qu'est-ce que les palais les plus magnifiques et les habits les plus somptueux, comparés à l'or et aux pierreries que recèle la parole divine? Apportons donc tous nos soins à conserver dans son intégrité cette riche succession, et sachons la défendre contre le doute envahisseur.

(1) S. Ambr. in psalm. XXXVI.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS

LE GRAND CATÉCHISME

DE CANISIUS.



Nota. **Les tirets — sont pour suppléer les mots mis en tête de chaque article.**

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

X

Z

FIN DE LA TABLE GÉNÉRALE.

PARIS. — IMPRIMERIE PIERRE LAROUSSE, RUE NOTRE-DAME-DES-CHAMPS, 49.

THÉORIE DE LA FOI

DANS SES RAPPORTS AVEC LA RAISON.

OCCASION DE CET ÉCRIT.

L'écrit que nous publions ici en entier pour la première fois, a été commencé et même à moitié terminé dès 1842. Il avait été entrepris à l'occasion d'une discussion philosophico-théologique, dont je trouvai bon de dresser ensuite, du consentement de mon jeune interlocuteur, le résumé qu'on va lire :

— « Ne m'avez-vous pas dit qu'avant de nous soumettre à l'autorité de l'Eglise, nous devions examiner si elle avait des droits à notre soumission, et que nous conduire différemment ce serait autoriser les mahométans à croire de même à Mahomet? »

— « Oui. »

— « Ainsi vous avez prétendu que notre foi ne serait pas raisonnable, si elle n'était appuyée sur quelque raisonnement? »

— « Oui encore. »

— « Vous avez soutenu qu'il fallait admettre, entre la proposition que nous faisait l'Eglise des vérités révélées et notre acte de foi à ces mêmes vérités, un jugement intermédiaire de notre propre raison? »

— « Admis l'autorité infaillible de l'Eglise, je crois sans examen; mais avant de croire à ce qu'elle m'enseigne, je veux vérifier ses titres, c'est-à-dire les faits qui établissent son autorité. »

— « Vous avez été enfin jusqu'à prétendre qu'il était permis à un chrétien, parvenu à l'âge de la réflexion, de tenir sa foi en suspens, jusqu'à ce qu'il se fût assuré par ses raisonnements de l'existence de Dieu et de la vérité du christianisme? »

— « Oui. »

— « Où avez-vous puisé ces sortes d'opinions? Est-ce dans l'enseignement formel de vos maîtres, ou dans vos lectures, ou dans un système de philosophie dont vous auriez eu à cœur de tirer les conséquences? »

— « Je ne sais où j'ai pris ces sortes d'opinions, peut-être est-ce dans mes propres réflexions; du reste, ce sont de simples

pensées qui me sont venues à l'esprit, peut-être fort inconsidérément, et comme des difficultés à éclaircir. »

Ces réponses naïves d'un jeune étudiant, en même temps qu'elles mettent hors de cause la droiture des intentions dont il était animé, démontrent d'un autre côté l'extrême danger de la philosophie qu'il avait apprise, et dont il tirait en dépit de lui-même les conséquences forcées. Puisse cet exemple contribuer à ouvrir enfin les yeux aux partisans et aux admirateurs *quand même* de cette philosophie, appelée de son propre nom la philosophie cartésienne!

A l'appui du motif qui me porte à publier cet écrit, on me permettra sans doute de rappeler, par une citation, ce qu'écrivait en 1853 un savant Père jésuite de Rome, dans ses mémorables articles sur le cartésianisme, publiés par la *Civiltà cattolica* (1): « On peut très-bien admirer Descartes en croyant voir en lui » un bon chrétien, en même temps qu'on le condamne comme

(1) « Si può benissimo ammirare il Cartesio come buon cristiano nell'atto che si condanna come maestro di principii, i quali colla filosofia hanno sovvertito l'ordine religioso e sociale. Noi non assumiamo qui nè l'impugnazione nè la difesa dell'intenzione e della coscienza di Renato..... Ma se l'A. fu cattolico per buon volere, ciò non prova che la dottrina fosse innocua per retto ragionare. Le parole con cui questa viene espressa suonano libertà nel sentenziare ogni altra certezza colla propria persuasione, che è il dogma fondamentale dei libertini: suonano dubbio universale, che è scettismo dei moderni increduli: suonano che l'uomo è l'anima, che è il dogma di Kant e d'altri idealisti: suonano che l'uomo è pensiero, che è il dogma di Hume e di Fichte. Quando questo suonano le parole, sia pure stata rettissima l'intenzione, un critico può ben senza taccia di leggerezza credere il Cartesio cagione di quei disastri che a lui vennero attribuiti profeticamente dai suoi coetanei, sperimentalmente dai coetanei nostri e cattolici e miscredenti. Le generazioni studiose che ad un filosofante si danno veneratrici e discepole non ne ricercano la biografia, ma le opere didattiche: non ne ascoltano la voce e gli esempii, ma gli scritti e le conseguenze. Che giova dunque che il novatore, mentre tutto esortava a mettere in dubbio, principii, sensazioni, autorità vive e morte, raccomandasse poi che si serbasse intatta la fede? Questa inconseguenza logica mentre mostra l'inadvertenza e l'impotenza della mente, onora però in lui sommamente il cristiano: ma tutti coloro che studieranno quelle pagine e rifletteranno frà se sopra proprii concetti, dovranno ragionare tutt'altramenti. E incerto, dovranno dire, tutto ciò che per via di sensi, di principii universali, di autorità o storiche o contemporanee abbiamo appreso. Ora le nostre persuasioni religiose al par delle altre e naturali e sociali, cosi vennero a poco a poco formandosi; dunque se incerte sono le seconde, incerte saranno ugualmente le prime. » *La Civiltà cattolica,* seconda serie, vol. 2, n. 77, 4 giugno 1853, pag. 522-523.

» posant des principes qui, avec la philosophie, ont bouleversé » l'ordre religieux et social. Nous ne nous chargeons ici ni d'atta- » quer ni de défendre les intentions secrètes de Descartes..... » Mais supposé même qu'il fût catholique de volonté, cela ne » prouve pas que la doctrine soit irréprochable, comme solide- » ment raisonnée. Les mots dont il s'est servi pour l'exprimer » signifient *liberté de répudier toute autre certitude pour les con- » victions qu'on se forme à soi-même,* ce qui est le dogme fon- » damental des libres penseurs; ils signifient *doute universel,* » ce qui est le scepticisme des modernes incrédules; ils signifient » que l'*âme est tout l'homme,* ce qui est le dogme de Kant et » d'autres idéalistes; ils signifient que *l'homme est pure pensée,* » ce qui est la doctrine de Hume et de Fichte. Quand les mots » ont cette signification, l'intention eût-elle été la plus droite, » un critique peut bien, sans se rendre suspect de légèreté, » croire que Descartes a eu quelque influence sur les désastres » que lui ont imputés prophétiquement ses contemporains, et » que lui imputent encore aujourd'hui, pour en avoir acquis » l'expérience, ceux de notre temps, catholiques et mécréants. » Les générations studieuses qui se passionnent pour un philo- » sophe, recherchent bien moins sa biographie que les ouvrages » où est développée sa doctrine; elles ne s'arrêtent pas au ton » de sa voix ni à ses exemples, mais à ses écrits et aux consé- » quences qu'on peut en tirer. Qu'importe donc que le nova- » teur, après avoir exhorté à mettre tout en doute, principes, » sensations, autorité des morts et des vivants, recommande » puis après l'intégrité de la foi? Cette grave inconséquence » logique trahit en lui le défaut de réflexion et de pénétration; » elle prouve sans doute les sentiments chrétiens qu'il gardait » dans son cœur; mais tous ceux qui étudieront ces pages et » réfléchiront en eux-mêmes sur les pensées qu'elles font naître » dans l'esprit, devront raisonner tout autrement. Tout ce que » nous avons appris par le moyen des sens, des principes » universels, de l'autorité soit historique, soit contemporaine, » est incertain, devront-ils se dire. Or nos croyances religieuses » se sont formées insensiblement de la même manière que nos » autres convictions naturelles et sociales. Donc, si ces dernières » sont incertaines, les premières le seront également. »

Le danger, ou pour mieux dire, le mal dont se trouvent atteintes les générations actuelles ou naissantes est donc flagrant. Il ne s'agit plus que d'y trouver un remède.

INTRODUCTION.

Je pense, donc j'existe : Descartes, en hasardant cet enthymème, principe fondamental, comme il l'a prétendu, de toute sa philosophie, a-t-il, s'il nous est permis d'emprunter l'expression d'un célèbre écrivain de nos jours, *posé en l'air la première pierre de l'édifice qu'il voulait élever* (*Essai sur l'indiff.*, t. II, c. 13)? Ou bien dirons-nous avec un autre philosophe moderne, que ce *mot sublime* de l'auteur de la *Méthode* est le *nec plus ultrà* de la raison humaine? Sans avoir la prétention de juger de prime abord ce grand débat, nous nous croyons en droit de placer de préférence, en tête d'une théorie de la foi et de la raison, un principe qui nous paraît tout autrement fécond en conséquences heureuses.

Je crois en Dieu; donc j'existe : tel est le point de départ de toute notre étude (1).

Cet argument est tout aussi rationnel que celui du réformateur de la philosophie au dix-septième siècle. Mon existence, en effet, n'est pas moins bien renfermée dans ma croyance en particulier, qu'elle ne l'est dans ma pensée en général; ou plutôt, ma croyance en Dieu est une pensée positive qui renferme clairement l'idée de mon existence, tandis que cette autre expression, *Je pense,* ne représente qu'une idée abstraite. Or, une pensée dont l'objet est déterminé, comme l'est ma croyance en Dieu, suppose plus d'existence, si nous pouvons parler ainsi, qu'une simple abstraction, à laquelle se cramponnerait, dans un doute presque universel, une raison défaillante.

(1) « Bien que la pensée, par son *actuelle* et *intermittente* activité, » soit propre à nous rendre plus *sensible* la perception de notre existence, » nous regardons notre propre existence comme tellement évidente et » tellement perceptible par elle-même, que la maladie de celui qui aurait » besoin qu'on lui prouvât son existence par sa pensée ne nous semble- » rait ni moins profonde ni moins grave que la maladie de celui en faveur » duquel il faudrait recourir, pour arriver au même but, à la majeure » de la croyance en Dieu. » (*Anthrop. cathol.*, t. I, n. 671.)

Cette observation de l'*Anthropologie catholique* est fort juste. Aussi ne donnons-nous pas notre enthymème pour preuve obligée de notre existence, mais seulement pour indice de la liaison qui existe entre l'ordre surnaturel, dont le premier mot est Dieu, et l'ordre naturel, dont le premier mot est l'homme.

Par une suite nécessaire, l'argument que nous venons de proposer est plus naturel, plus simple, plus intelligible, que le premier qu'on nous oppose : car il n'a rien d'abstrait, et le principe sur lequel il s'appuie est une profession de foi commune aux plus ignorants, comme aux plus savants. Au lieu que le principe de Descartes suppose qu'il faut avant tout faire abstraction de tout ce qui peut être l'objet de la pensée. Mais l'abstraction, fiction laborieuse de notre intelligence, est une opération dont ne sont pas également capables tous les esprits.

Nous soutenons en outre que l'argument que nous osons présenter comme fondement de notre théorie, est plus légitime que cet autre tant vanté. Car la proposition qui lui sert de base, *Je crois en Dieu,* est un acte d'adhésion à une vérité obligatoire pour tout le monde, et que tout le monde admet aussi, sauf peut-être quelques monstrueuses exceptions. Cette proposition au contraire, *Je pense,* n'exprime qu'une vérité de circonstance, un fait d'une importance minime, qui m'est purement personnel, et qui même peut ne l'être pas à tous les moments de mon existence.

Cette proposition, *Je crois en Dieu,* nous indique la cause première et la raison universelle des choses, en même temps qu'un mode déterminé de notre existence raisonnable.

La proposition de Descartes, *Je pense,* lui indiquait, nous le voulons aussi, un des modes nombreux de son existence; mais sans lui apprendre positivement lequel, mais sans lui en donner la raison, sans lui en révéler la cause première, sans rien lui dire, ni de sa propre nature, ni de ses autres manières d'exister. Supposons, en effet, que Descartes eût dit : *Je pense; donc je suis un composé de corps et d'âme;* il eût commis un sophisme évident. Cette conclusion, *Donc j'existe,* dans l'enthymème de Descartes, veut donc dire simplement : *Donc je ne suis pas tout-à-fait néant; donc je suis un sujet susceptible de certaines modifications.* Au lieu que, dans le raisonnement que nous avons fait nous-même, cette proposition, *Donc j'existe,* signifie implicitement : *Donc je suis un composé d'âme et de corps; donc je suis un individu sujet à la mort, et en même temps appelé à une vie immortelle.* Car, l'Eglise qui m'a appris à connaître Dieu, et qui m'impose la foi en cet Etre souverain, est une société d'individus composés aussi d'âmes et de corps, et avec qui je n'ai pu entrer en rapport qu'au moyen d'organes corporels; et l'immortalité de nos âmes est une vérité si étroitement liée avec la croyance en Dieu, aussi bien qu'avec l'enseignement de l'Eglise catholique, que nous cesserions d'avoir

la foi proprement dite à l'existence de Dieu lui-même, si nous en venions à douter seulement de l'immortalité de nos âmes.

Enfin, en partant, comme nous le faisons, de la foi en Dieu pour en déduire toutes les vérités, de quelque ordre qu'elles puissent être, nous prenons l'homme dans son état normal, qui est un état de foi, ainsi que nous nous proposons de le démontrer bientôt. En partant au contraire d'autres notions quelconques, comme l'a fait Descartes, par exemple, pour arriver par voie de raisonnement ou d'examen à l'existence de Dieu, on prendrait l'homme dans un état anormal et maladif, qui serait un état d'incrédulité ou pour le moins de doute, et cela par rapport à la vérité qu'il nous importe le plus de reconnaître à chaque instant de notre vie. Or, n'est-il pas plus conforme à l'ordre, quand on veut donner la vraie notion d'un objet quelconque, de le considérer dans ses formes régulières, que de commencer par en parcourir les inégalités les plus monstrueuses? Dans la médecine, l'hygiène ne doit-elle pas éclairer la thérapeutique? Ou, pour apprendre le dessin, voudra-t-on débuter par l'étude des monstres? Un architecte présentera-t-il à ses élèves les huttes des Samoièdes, comme un moyen d'arriver à la méthode des Michel-Ange? En toute espèce d'art, l'inspection des modèles doit donc précéder celle des formes défectueuses; ou, en d'autres termes, la règle doit partout être posée avant les exceptions. Eh! pourquoi en philosophie, et en religion surtout, comme on le voudrait aujourd'hui, s'obstinerait-on à *suivre* une marche absolument inverse?

Afin d'entrer tout de suite en matière, nous disons donc que le premier acte de la vie religieuse de l'homme doit être de croire en Dieu.

En effet, la foi de cette vérité forme le premier article du symbole de notre croyance; et ce symbole, nous avons dû le répéter du moment où nous avons pu faire usage de notre raison, ou produire des actes religieux qui nous fussent imputables.

Cette vérité ressort d'ailleurs de la notion même de la foi catholique.

La foi, suivant tous les théologiens, est une vertu divinement infuse qui nous fait adhérer fermement, sur le motif de la véracité divine, à ce que Dieu nous a révélé et qu'il nous propose de croire par son Eglise.

Il serait manifestement impossible de faire un tel acte de foi, c'est-à-dire un acte qui aurait pour motif la divine véracité, si Dieu n'était d'avance connu et admis par notre raison.

Or, que nous devions admettre l'existence de Dieu comme de foi avant de la croire comme une vérité évidente, c'est ce qui résulte, tant de la nécessité qu'il y a pour nous de la confesser dès le premier usage de notre raison, que de l'impuissance où nous serions de le faire ainsi, s'il nous fallait attendre pour cet effet, que nous en eussions la perception claire et distincte.

L'existence de Dieu n'est point, après tout, une vérité évidente par elle-même.

Une preuve de la vérité de cette assertion, c'est premièrement, que cette existence est révoquée en doute ou même niée formellement par les sceptiques et les athées. Car, toutes les fois qu'une vérité est évidente par elle-même, son évidence immédiate force la conviction des hommes, quels qu'ils soient, et leur rend le doute sur ce sujet impossible.

Une autre preuve de l'exactitude de notre proposition, c'est que l'existence de Dieu nous est démontrée par celle des créatures. Les perfections invisibles de Dieu, dit l'Apôtre (*Rom.*, *I*), nous sont rendues comme visibles par ses œuvres. Ainsi, nous ne voyons Dieu, durant cette vie, qu'au moyen de ses ouvrages, c'est-à-dire que nous n'avons pas la perception immédiate de son existence.

Aussi pouvons-nous donner pour troisième et dernière preuve de ce que nous avons pris à cœur d'établir, la condition même de la vie présente, qui diffère de notre état futur précisément en ce que nous ne voyons Dieu ici-bas que comme à travers un miroir et sous une forme énigmatique; tandis que dans l'état de gloire, si Dieu nous en fait la grâce, nous le verrons face à face et sans aucun voile (*I Cor.*, *XIII*). Prétendre que l'existence de Dieu est évidente par elle-même, ce serait donc attribuer à notre état actuel ce qui ne pourrait convenir qu'à un autre tout différent (1).

(1) « Oui, si l'on prétendait que cette évidence est *de la même nature;* » mais..... Au reste, dirons-nous avec le R. P. Dmowski : Nous ne nous » arrêterons pas à discuter *si l'existence de Dieu est évidente par elle-* » *même*, en sorte qu'elle n'ait pas besoin de preuve. En effet, soit à » cause de la facilité de déduire cette vérité des premiers principes, » soit à cause de l'impulsion irrésistible de la nature raisonnable, la » chose nous semble plus que prouvée; nous en faisons l'aveu. Et il est » impossible qu'un homme doué de l'usage parfait de sa raison, et faisant » usage *de sa bonne volonté,* soit jamais dans l'ignorance invincible » d'une cause suprême quelconque, ou puisse la révoquer en doute avec

Puisque l'existence de Dieu n'est pas une vérité évidente par elle-même, et que cependant nous sommes obligés de la reconnaître dès le premier usage de notre raison, c'est une nécessité pour nous de l'admettre ainsi comme de foi (1).

Et, d'un autre côté, puisque le motif général de notre foi c'est la véracité divine, il s'ensuit que la foi à l'existence de Dieu doit précéder en nous, d'une priorité de raison, la foi à toutes les autres vérités révélées.

Ces considérations justifient de plus en plus la forme sous laquelle le symbole de notre foi nous a été présenté dès notre première enfance.

On nous a enseigné à dire, *Je crois en Dieu,* avant même de dire, *Je crois à l'Eglise;* non que l'impression de l'autorité de l'Eglise ne doive précéder en nous, communément parlant, la foi en Dieu, mais parce que c'est la foi à la parole révélée, et primitivement en Dieu lui-même, qui nous donne la raison de cette autorité.

La prétention qu'a eue l'auteur d'*Emile* de ne parler de religion à son élève qu'après que celui-ci aurait dépassé l'âge de puberté, est condamnée par la doctrine constante de l'Eglise et par la pratique universelle.

L'Eglise a toujours enseigné que les enfants, du moment où ils ont atteint l'âge de raison, sont soumis à l'ensemble de ses préceptes. Or, l'observation des divers préceptes de l'Eglise suppose la foi, et par conséquent la connaissance de Dieu, et de la religion qu'il nous a donnée; car le dogme précède la morale, et la morale précède le culte.

L'apôtre saint Paul déclare en termes formels qu'il nous est impossible de plaire à Dieu à moins d'avoir la foi, et que la chose que nous devons croire avant tout, pour avoir accès auprès

» un esprit profondément convaincu. » Inst. phil., t. II, p. 1. (*Anthrop. cathol.*, p. 675.)

M. le Rédacteur de l'*Anthropologie catholique* se contredit ici visiblement. Il ne pouvait guère avouer plus clairement que la vérité de l'existence de Dieu n'est pas évidente par elle-même, qu'en reconnaissant qu'elle se déduit *facilement* des premiers principes, et qu'on peut la révoquer en doute sans avoir l'esprit *profondément* convaincu. Au surplus, le sentiment que nous soutenons ici est aussi celui de saint Thomas, *Sum. theol.*, p. 1, q. 2, art. 1, comme de Suarez, etc.

(1) « Et cette démonstration de l'existence de Dieu par celle des créa-
» tures, comme on l'a dit plus haut, est-elle aussi du ressort de la foi...
» ou du raisonnement? » (*Anthropol. cath., ibid.*)
Elle est du ressort du raisonnement. *Quid indè?*

de lui, c'est qu'il existe, et qu'il récompense ceux qui le cherchent (*Hébr., XI,* 6).

C'est ainsi du moins que Rufin d'Aquilée a traduit ce passage important : « Le mot *Je crois,* dit cet auteur, est mis en tête du reste » du symbole, en conformité avec ce que dit saint Paul écrivant » aux Hébreux : *Celui qui cherche le Seigneur doit effectivement* » *croire avant tout qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux* » *qui croient en lui. Credo ergò primum omnium ponitur, sicut et* » *Paulus apostolus ad Hebræos scribens dicit :* Credere enim primò » omnium accedentem oportet ad Dominum quia est, et credentibus in se remunerator sit » (*Expos. in symbolum Apostolorum,* inter opera S. Cypriani, edit. Pamel). Dans la pensée du savant écrivain, la première vérité qu'il faut croire, c'est donc l'existence de Dieu; et l'intelligence de cette vérité ne doit pas en précéder la foi, mais la suivre au contraire, comme le même auteur s'en explique immédiatement après. « Le Prophète le dé» clare ainsi : *Si vous ne croyez d'avance, vous ne comprendrez* » *point* (Isaïe, VII, 9, selon les Septante). Donc, pour que l'in» telligence vous devienne possible, c'est avec raison que vous » faites avant tout profession de croire. *Sed et Propheta dicit :* » Nisi credideritis, non intelligetis. *Ut ergò intelligentiæ tibi aditus* » *pateat, rectè primò omnium te credere profiteris.* »

S'il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, et si son existence est la première vérité qu'il faut croire, avant même d'en avoir l'intelligence, c'est donc être tout-à-fait déraisonnable, et même dénaturé, que d'attendre, pour parler de Dieu à des enfants, que leur intelligence soit complètement développée, puisque, d'ailleurs, le plus puissant moyen de la développer, comme de la former, c'est au contraire de leur parler de Dieu et de leur inculquer profondément la croyance de son existence.

Il n'y a pas du reste une seule religion au monde, vraie ou prétendue, qui n'impose aux parents le rigoureux devoir d'initier leurs enfants, aussitôt que ceux-ci en sont capables, à la connaissance de ce que chacune d'elles prétend donner pour articles de foi; et le dogme de l'existence de Dieu est toujours à la tête de ces articles, quelque opposés les uns aux autres qu'ils puissent être sur le reste.

Le principe de l'erreur de Rousseau consiste en ce qu'il soutient avec les rationalistes de tous les siècles, et en particulier avec ceux de nos jours, qu'il faut, en matière de religion comme de philosophie, suivre la voie d'examen, plutôt que la méthode d'autorité.

Or, cette prétention qu'avaient formulée en première ligne les novateurs du seizième siècle, a été solennellement anathématisée par le concile de Trente. Voici les termes de la condamnation prononcée par ce concile œcuménique : « Si quelqu'un dit que les » enfants baptisés, devenus adultes, doivent être consultés pour » ratifier les engagements que leurs parrains ont pris en leur » nom à leur baptême, et que, s'ils s'y refusent, ils doivent être » laissés à leur liberté, sans encourir d'autre peine ecclésiastique » que d'être exclus, jusqu'à résipiscence, de la participation à » l'Eucharistie et aux autres sacrements ; qu'il soit anathème. » *Si quis dixerit hujus modi parvulos baptizatos, cùm adoleverint,* » *interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum* » *nomine dùm baptizarentur, polliciti sunt, et ubi se nolle respon-* » *derint, suo esse arbitrio reliquendos, nec aliâ interim pœnâ ad* » *christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiæ aliorumque* » *sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant; ana-* » *thema sit.* » (*Sess.* 7, *c.* 14 *de Baptismo.*)

Nous savons bien que Rousseau et ses adeptes se moqueraient de nous si nous leur proposions la décision de ce concile, dont ils n'ont garde d'admettre l'infaillible autorité (1). Mais nous avons déjà prévenu nos lecteurs que nous écrivions ceci pour les catholiques sincèrement attachés à leur croyance, et qui pourraient cependant être tentés d'accéder à des propositions en vogue, telles que l'est en particulier celle que nous venons de réfuter.

D'ailleurs, tous les catholiques ne sentent pas également toute la force que doit avoir le principe d'autorité; et l'objet de ce travail est de la leur rendre plus sensible, en développant à leurs yeux ce principe, autant qu'il nous sera donné, dans toute son étendue.

Pour atteindre ce but selon nos faibles moyens, il nous faudra essayer de démontrer successivement plusieurs propositions très-propres, ce nous semble, à y conduire.

(1) «La *rationalité* de la décision du concile de Trente, disons-le » pour quelques esprits, peut être facilement comprise. En effet, posée » la participation, l'association à la vie divine par le baptême : *Divinæ* » *consortes naturæ;* l'homme ne peut pas, *raisonnablement* et *légiti-* » *mement,* repousser cet insigne bienfait, sans mépriser le bienfaiteur, » ni sans être *par cela même* le plus grand ennemi de son propre » bonheur. C'est le suicide élevé à la plus haute, à la plus épouvantable » puissance..... et Dieu a dit : Vous ne tuerez pas : *Non occides.....* » (*Anthrop. cath.*, p. 678.)

THÉORÈME PREMIER.

Il ne saurait être permis à un chrétien, jouissant de l'usage de sa raison, de tenir sa foi en suspens sur les vérités révélées que l'Eglise catholique lui propose de croire.

Outre le canon que nous venons de rapporter du concile de Trente, nous pouvons citer de même, à l'appui de cette proposition fondamentale, un autre canon, le huitième de la même session du saint concile, et conçu en ces termes : « Si quelqu'un » dit que les fidèles baptisés sont libres par rapport à tous les » préceptes de la sainte Eglise contenus dans l'Ecriture ou dans » la tradition, au point qu'ils ne soient obligés de les observer » qu'autant qu'ils voudront eux-mêmes s'y soumettre ; qu'il soit » anathème (1). »

Quoique la foi soit un acte libre, comme l'est par son essence tout autre acte de vertu, elle n'est donc pas néanmoins libre en ce sens, qu'un chrétien baptisé même avant l'âge de raison, puisse sans péché refuser de croire les vérités révélées. Et cette obligation qu'il y a de les croire existe pour nous aussitôt qu'elles nous sont connues, ou que l'Eglise nous les a suffisamment proposées.

La décision que nous venons de rapporter du concile de Trente est parfaitement conforme à cet axiome du droit : *Dubius in fide infidelis est ;* Le doute en matière de foi est une infidélité. Car, assurément, il ne saurait être permis à un chrétien, déjà baptisé, de se faire infidèle.

Elle est d'ailleurs fondée sur des textes formels de l'Ecriture, et confirmée par la doctrine unanime des Pères.

Sans la foi, nous a déjà dit l'apôtre saint Paul, il est impossible de plaire à Dieu. Donc, pour plaire toujours à Dieu, il faut toujours avoir la foi, et par conséquent jamais ne la tenir en suspens.

C'est pourquoi Jésus-Christ a déclaré dans la révélation faite à saint Jean (*Apocal., XXI,* 8), que ceux qui doutent des vérités de la foi seront précipités, aussi bien que ceux qui les rejettent, dans l'étang brûlant de feu et de soufre. Du moins est-ce l'interprétation que saint Ambroise donne à ce passage, qu'il présente

(1) « Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ » præceptis, quæ vel Scripta vel tradita sunt, ità ut ea observare non » teneantur, nisi se suà sponte illis submittere voluerint; anathema sit. »

de cette manière : *Dubiis et infidelibus pars erit in stagno ignis et sulfuris*. Nous avouons toutefois, pour être sincère, que l'expression grecque, qui est sans doute l'originale, et que saint Ambroise a traduite par ce mot *dubiis*, signifie plutôt, comme l'a entendue aussi la Vulgate, ceux qui se montrent timides dans la foi.

Voici donc un autre texte qui nous paraît plus convaincant : « *Qui non crediderit, condemnabitur*. Celui qui ne croira point » sera condamné. » (MARC., XVI, 16). Or, c'est ne pas croire que d'être dans le doute, lors même qu'on n'y serait qu'un instant. Donc, c'est se rendre condamnable que de douter même un instant par rapport aux vérités de la foi.

Personne n'ignore quelle a été l'incrédulité de l'apôtre saint Thomas après la résurrection de son divin Maître. Comme nos modernes rationalistes, il voulait voir avant de croire : *Nisi videro, non credam*. Sans doute, ainsi que l'a observé le pape saint Grégoire-le-Grand (*Hom.* 26 *in Evang.*, n. 2), l'infidélité de cet apôtre a plus contribué à nous affermir dans la foi que la foi même des autres disciples; parce qu'en touchant de ses mains son maître ressuscité, il nous a rendu, pour ainsi dire, palpable la vérité de sa résurrection (1).

Il n'en est pas moins vrai que son doute était très-blâmable, puisqu'il le constituait dans un état d'infidélité, comme Notre-Seigneur le lui fit clairement entendre en lui disant : « Ne soyez » pas incrédule, mais fidèle : *Noli esse incredulus, sed fidelis;* » et qu'il lui attira cet autre reproche de sa bouche, quoique exprimé avec une douceur infinie : « Vous avez cru, Thomas, parce » que vous avez vu ; heureux ceux qui ont cru avant de voir : » *Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, et* » *crediderunt*. » Ce qui revenait à dire que cet apôtre avait été en quelque sorte malheureux d'avoir attendu, pour croire la résurrection de Jésus-Christ, que son divin Maître lui en eût donné des preuves irrésistibles (2).

Dans tout le cours de ses prédications et de *ses miracles*, le

(1) « Plùs nobis Thomæ infidelitas ad fidem, quam fides credentium » discipulorum profuit; quia dùm ille ad fidem palpando reducitur, » nostra mens, omni dubitatione postpositâ, in fide solidatur. »

(2) « Mais, c'est que celles qui lui avaient déjà été données par les » apôtres étaient *logiquement* irrésistibles aussi. » (*Anthrop. cath.*, t. II, p. 36.)

D'accord, encore une fois. C'est précisément parce qu'il y avait évidence de crédibilité, que l'examen n'était plus nécessaire.

Sauveur des hommes ne cessait d'inculquer à ses disciples, et même aux autres qui s'adressaient à lui, l'obligation de croire à sa parole, et d'y croire sans examen (1). Aussi l'Evangile fait-il cette remarque, qu'il enseignait comme ayant autorité : *Erat enim docens eos sicut potestatem habens* (MATTH., VII, 29).

Si, dans ses discussions avec les Juifs incrédules, il les renvoyait parfois à l'examen des Ecritures (JOAN., V, 39), c'est que, comme ils refusaient de reconnaître sa propre autorité, il ne jugeait pas à propos de la leur faire valoir comme si elle eût pu être à leurs yeux un principe de preuves. Du reste, il était loin d'absoudre comme innocente cette insoumission qu'ils lui montraient, et il les déclarait au contraire dépourvus d'excuse, non-seulement pour ne s'être pas rendus à l'éclat DES MIRACLES qu'il opérait devant eux : SI OPERA NON FECISSEM IN EIS, QUÆ NEMO ALIUS FECIT, *peccatum non haberent* (JOAN., XV, 24); mais même simplement pour n'avoir pas profité de sa venue, ni écouté avec docilité les paroles qu'il leur faisait entendre : *Si non venissem, et locutus fuissem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo* (JOAN., XV, 22).

Les apôtres ensuite n'ont pas suivi une autre méthode dans la prédication de l'Evangile, que celle qu'ils tenaient de leur divin Maître. Remplis du Saint-Esprit qu'ils avaient miraculeusement reçu, ils persuadaient aux peuples avec autorité de croire en Jésus-Christ ressuscité; et les peuples, éclairés de la lumière d'en-haut et touchés intérieurement de la grâce, se rendaient en foule à la vérité de leurs enseignements (MARC., XVI, 20). Pour aider la faiblesse de leur foi, ou pour convaincre les plus incrédules, ils faisaient sans doute aussi de nouveaux miracles (MARC., *ibid.*); ils disputaient même au besoin contre les plus indociles (*Act. Ap., IX,* 29; *XVIII,* 4 et 19; *XIX,* 8 et 9; *XX,* 7 et 9; *XXIV,* 25); mais cela ne les empêchait pas de protester au besoin que ni eux, ni l'Eglise de Dieu n'avaient pour usage d'employer la voie de discussion. Tel est du moins le sens que saint Jean-Chrysostôme donnait au verset 16 de la Ire Epître aux Corinthiens, auquel nous faisons allusion ici : *Ἡμεῖς γὰρ, φησί, τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν, ὥστε φιλονεικεῖν, και ἐρίζειν καὶ ἀντιτάττεσθαι.*

Ç'a été de même dans tous les temps la pratique de l'Eglise

(1) « Jusqu'à un certain point... *Les miracles* étaient offerts comme » preuves et garants *évidents* de la puissance et de la véracité divine. » (*Ibid.*) D'accord.

catholique d'inspirer la foi par la voie d'autorité aux enfants élevés dans son sein, et de leur interdire comme criminels devant Dieu les doutes qui leur naîtraient en cette matière (1). Il n'y a, pour nous en convaincre, qu'à parcourir les catéchismes de toutes les époques, et qu'à nous rappeler les précautions que l'Eglise a toujours été dans l'usage d'employer, pour que les livres contraires à la foi restassent, autant que possible, ignorés des fidèles.

De là le reproche adressé aux catholiques, dès les premiers siècles, et qui leur est encore répété de nos jours, d'avoir une foi aveugle, et par conséquent déraisonnable; comme si, pour qu'elle fût fondée en raison, il était nécessaire de la faire précéder d'un long examen, et que les motifs que l'Eglise nous présente de nous soumettre à son autorité ne fussent pas assez forts par eux-mêmes, avec la grâce de Dieu, pour entraîner notre adhésion immédiate et pour ainsi dire instantanée.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de l'Eglise sur cet article est très-certaine, et imposée, comme nous l'avons vu, à tous les chrétiens sous peine d'anathème. Elle a d'ailleurs été proclamée par l'unanimité des Pères et des docteurs. Nous nous trouvons réduit à la nécessité de ne citer ici que ceux dont nous avons été à portée de consulter les ouvrages.

Commençons par saint Cyprien, dont la vive éloquence, lorsqu'il s'agissait pour lui d'exprimer sa foi, ne le cédait qu'à sa foi même : « Que dans les plaidoyers, dit-il, dans les harangues » devant le peuple, on fasse étalage, si l'on veut, d'une éloquence » pompeuse ou d'une élocution facile; mais, s'il est question de » parler de Dieu ou de faire l'apologie de la foi, les moyens » oratoires deviennent inutiles; les faits tout seuls sont éloquents, » et parlent assez d'eux-mêmes. En un mot, des paroles véhé» mentes, plutôt que de belles périodes, voilà ce qu'il faut attendre » d'un orateur chrétien : il ne s'agit pas pour lui de charmer » les oreilles de la multitude par un langage étudié, mais de » parler de la bonté de Dieu dans un style simple et sans orne» ments. Ce qui se sent de soi-même, en effet, n'a pas besoin » de s'apprendre à force d'études; ce qui est le fruit précoce de » la grâce ne demande pour s'acquérir ni délais ni travaux. »

(1) « C'est que l'Eglise appuie toujours la majeure de son argument » sur l'évidence de son autorité divine, sur les miraculeux signes qui la » distinguent de toute autre société. » (*Anthrop. cath.*, t. II, p. 57.) D'accord toujours, pourvu que l'on admette que c'est l'Eglise qui argumente pour l'enfant, plutôt que l'enfant lui-même.

Nous n'avons pu rendre que bien imparfaitement l'énergie des expressions du saint martyr : *Accipe quod sentitur antequàm discitur, nec per moras temporum longâ agnitione colligitur, sed compendio gratiæ maturantis hauritur* (*D. Cypr. Ep. I, edit. Pamel*).

L'exposition du symbole des apôtres, qui se trouve parmi les œuvres du même saint docteur (même édition), mais qui appartient plutôt à Rufin d'Aquilée, n'est pas moins favorable à notre doctrine. Nous en avons déjà cité quelques extraits ; en voici toute la suite : « Le Prophète le déclare : *Si vous ne croyez pas » d'avance, vous ne comprendrez point*. Donc, pour que l'intelli- » gence vous devienne possible, c'est avec raison que vous faites » avant tout profession de croire. Car, ni le nautonnier ne monte » un vaisseau, et ne confie sa vie à l'élément liquide et profond, » que parce qu'il croit avant tout qu'il pourra l'y conserver saine » et sauve ; ni le laboureur n'enterre la semence dans les sillons, » et ne la jette çà et là sur la terre avant de s'en nourrir, que » parce qu'il croit qu'il surviendra de la pluie et de la chaleur, » et que la terre ainsi fécondée produira, sous l'haleine des vents, » une récolte abondante. En un mot, rien n'est possible dans la » vie, à moins que la foi n'en soit le mobile. Qu'y a-t-il donc » d'étonnant si, voulant aller à Dieu, nous faisons avant tout » profession de croire, puisque, sans cette condition, la vie même » naturelle nous serait impossible? Nous avons jugé à propos de » faire, avant d'entrer en matière, cette observation préliminaire, » parce que les païens ont coutume de nous objecter que notre » religion, destituée qu'elle est de raisons, comme ils le pré- » tendent, est toute dans la croyance et dans le préjugé. Et c'est » pour leur répondre, que nous venons de faire voir que rien ne » pourrait ni se faire ni se maintenir sans cette force imposante » qui nous oblige de croire. Enfin, s'il se contracte un mariage, » c'est parce qu'on croit qu'il en résultera une postérité ; si l'on » envoie les enfants aux écoles, c'est parce qu'on croit que » l'instruction des maîtres passera à leurs élèves ; si un homme » revêt les insignes de la dignité impériale, c'est parce qu'il croit » que les villes et les peuples, et les armées elles-mêmes se sou- » mettront à son empire. Puis donc que personne n'entreprend » ces diverses choses à moins de croire à leur succès, comment » ne serait-il pas beaucoup plus raisonnable d'user du même » procédé pour parvenir à la connaissance de Dieu (1)? »

(1) « Sed et Propheta dicit : *Nisi credideritis, non intelligetis*. Ut ergò

Saint Augustin semble avoir résumé cette belle doctrine dans ces courtes paroles : « Tel est l'ordre de la nature, que lorsqu'il » s'agit pour nous d'apprendre, l'autorité précède la raison. » *Naturæ ordo sic habet, ut cùm aliquid discimus, rationem præ-* » *cedat auctoritas* » (*De Mor. Eccl. Cath., II,* 3).

Il dit ailleurs : « *Ne cherchez pas à comprendre dans le dessein* » *de croire,* mais croyez plutôt dans le dessein de comprendre. » *Non intellige ut credas; sed crede ut intelligas.* »

Si la foi doit précéder l'intelligence des choses que l'on croit, elle doit donc aussi exclure le doute ; car le doute et l'examen qui en serait la suite auraient pour objet d'obtenir l'intelligence des vérités, que sans cette condition on refuserait de croire.

Saint Augustin dit plus clairement encore au livre 19 de la *Cité de Dieu,* c. 18 : « Nous marchons avec assurance au flam- » beau de la foi, tant que nous vivons éloignés du Seigneur. » *Per quam (fidem) sine dubitatione ambulamus, quamdiu peregri-* » *namur à Domino.* » Et cette certitude de la foi, il l'oppose avec succès au scepticisme des philosophes académiciens : « La cité » de Dieu déteste la manie de douter, qu'elle regarde comme » une folie. *Civitas Dei... dubitationem tanquam dementiam detes-* » *tatur.* »

Enfin, « quand Dieu ordonne, dit-il, on doit lui céder par » l'obéissance, et non lui résister par la dispute. *Divinis imperiis*

» intelligentiæ tibi aditus patescat, rectè primò omnium te credere pro- » fiteris : quia nec navem quis ingreditur, et liquido ac profundo vitam » committit elemento, nisi se priùs credat posse salvari. Nec agricola » semina sulcis obruit, et pro frugibus spargit in terram, nisi crediderit » venturos imbres, affuturum quoque solis teporem, quibus terra con- » fota, segetem multiplicatâ fruge, ac ventis spirantibus nutriat. Nihil » denique est, quod in vita geri possit, si non credulitas antè præcesserit. » Quid ergò mirum, si accedentes ad Deum, credere nos primò omnium » profitemur, cùm sine hoc nec ipsa exigi possit vita communis? Hoc » autem iccircò in principiis præmisimus, quia pagani nobis objicere » solent quòd religio nostra, quia quasi rationibus deficit, in solà credendi » persuasione consistat. Et ideò ostendimus nec agi nec stare aliquid » posse, nisi præcesserit vis credendi. Denique et ideò matrimonia con- » trahuntur, quia creditur successura posteritas; et pueri discendis ar- » tibus traduntur, quia magistrorum in discipulos transfundenda traditur » disciplina : imperii quoque insignia unus suscipit, dùm credit sibi urbes » et populos, armatum etiam exercitum parituros. Quòd si hæc singula, » nisi priùs crediderit futura, nullus aggreditur, quomodò non multò » magis ad agnitionem Dei credendo veniatur? » (*Expos. in Symb. Ap.*, inter opera S. Cypr.)

» *cedendum est obtemperando, non resistendum disputando.* » (*Contra Faustum*, liv. 22.)

Or, Dieu nous ordonne de croire à sa parole ; nous l'avons déjà vu, et c'est lui qui nous parle par son Eglise ; aucun catholique ne saurait en douter; donc, aussitôt que cela a lieu, c'est-à-dire aussitôt que son Eglise nous fait entendre sa parole, et que nous avons pour l'entendre et discerner sa voix le libre usage de notre raison, nous lui devons l'obéissance de la foi.

Saint Jérôme répond dans les termes qu'on va lire au reproche fait aux chrétiens de croire sans raison : « Porphyre et l'empereur » Julien accusent de folie la promptitude des apôtres à suivre le » Sauveur, comme si c'était inconsidérément qu'ils se fussent » mis à la suite du premier venu, tandis que Jésus-Christ avait » opéré d'avance des prodiges et des miracles insignes, dont les » apôtres avaient certainement été témoins avant de croire en » lui. Assurément l'éclat tout seul et la majesté imposante de sa » divinité, qui se faisaient jour pour ainsi dire à travers son en- » veloppe mortelle, étaient bien capables d'attirer à lui, dès la » première vue, ceux qui avaient le bonheur de le voir. Car, si » l'ambre et l'aimant ont la force, comme on le prétend, d'unir » à leur substance des matières, soit solides, soit légères, » comment refuser au souverain Maître de toutes les créatures » le pouvoir d'attirer à lui ceux qu'il lui plaisait d'attirer (1)? »

De même donc que l'aimant attire le fer, sans que celui-ci lui oppose aucune résistance, ainsi la parole de Dieu doit-elle avoir assez de force sur nos esprits pour obtenir notre adhésion du moment où elle nous est proposée ; et nous ne serions pas excusables de lui opposer la résistance du doute, à moins de manquer, soit de la grâce, soit de signes suffisants pour distinguer cette

(1) « Il serait par trop scandaleux pour certaines gens de parler ici » du magnétisme humain, d'action théandrico-magnétique ; il leur suffira » bien de ces comparaisons tirées de l'électricité et du magnétisme mi- » néral » (*Anthrop. cath.*, p. 41.) — Quoi qu'il en soit de cette réflexion, nous ne voulons priver personne du texte latin : « Arguit... Porphyrius, » et Julianus Augustus... stultitiam eorum qui statim secuti sint Salva- » torem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti ; » cùm tantæ virtutes, tantaque signa præcesserint, quæ apostolos, ante- » quàm crederent, vidisse non dubium est. Certè fulgor ipse, et ma- » jestas divinitatis occultæ, quæ etiam in humanâ facie relucebat, ex » primo ad se videntes trahere poterat aspectu. Si enim in magnete lapide » et succinis hæc esse vis dicitur, ut annulos, et stipulam, et festucas sibi » copulent; quantò magis Dominum omnium creaturarum, ad se trahere » poterat quos volebat! » (*In Matth.*, l. 1.)

parole de la parole purement humaine : ce qui, du moins régulièrement parlant, ne saurait avoir lieu dans l'Eglise catholique, ainsi que nous le démontrerons de plus en plus.

Peu de Pères se sont exprimés sur le même sujet avec autant d'énergie que saint Ambroise : « Il est dans l'ordre, dit-il, que » la foi prenne les devants sur la raison, de crainte que nous » n'ayons l'air d'exiger du Seigneur notre Dieu qu'il nous rende » compte de sa conduite comme nous le ferions par rapport à un » de nos semblables. Car, quoi de plus indigne que de ne pas » croire Dieu sur ce qu'il daigne nous apprendre de lui-même, » tandis que souvent nous croyons des hommes nos sem» blables sur ce qu'il leur prend fantaisie de nous rapporter » d'autrui (1)?

» Croire à Dieu, dit-il un peu plus loin dans le même ouvrage, » et être initié à ses mystères dès le début de notre existence, » voilà le salut. *A principio vitæ credere, et initiari Deo, salus* » *est.* » (Liv. II, c. 5.)

« Portons, dit-il encore, le fruit de la foi dès notre enfance, » faisons-le croître dans notre jeunesse, qu'il se colore dans l'âge » viril, et qu'il parvienne à une pleine maturité dans la vieillesse. » *Feramus fructum fidei ab ipsa pueritia, augeamus in adolescentia,* » *coloremus in juventute, compleamus in senectute.* » (Liv. II, c. 9.)

Il enseigne dans un autre endroit que la foi ne doit point avoir d'enfance, que tout âge est l'âge mûr pour croire à Jésus-Christ, l'âge viril pour être à Dieu : « *Omnis ætas perfecta Christo est;* » *omnis Deo plena. Pueritia fidei non probatur.* » (Ep. 17.)

Ailleurs, sur ce verset du psaume CXVIII : *Mirabilia testimonia tua,* etc., il fait la remarque suivante : « Le Prophète examine » avec soin, parce qu'il a cru d'abord : *Quia credidit, diligenti* » *indagine quæsivit.* » (Serm. 17, 6.) Il n'a donc pas examiné avant de croire.

« Personne, dit-il ailleurs, n'a la pensée de soumettre à son » examen un meilleur que soi. Il vous est ordonné de croire, » et il ne vous est pas permis d'examiner. »

Le doute est un obstacle à la foi : qui le conteste? En faisant l'éloge de la foi, saint Ambroise condamnera donc implicitement le doute qui empêcherait celle-ci de naître dans nos cœurs, lors-

(1) « Bonum est ut rationem præveniat fides; ne tanquàm ab homine, » ità à Domino Deo nostro rationem videamus exigere. Etenim quàm » indignum ut humanis testimoniis de alio credamus, Dei oraculis de se » non credamus! » (*De Abrah.*, l. I, c. 3).

qu'elle devrait en être la fille aînée, comme le dit élégamment saint Augustin : *Fides primogenita cordis nostri.* Or, admirez par combien de riches comparaisons le saint archevêque de Milan célèbre le mérite de la foi. C'est un *fruit*, nous venons de le voir, et sans ce fruit les autres vertus sont donc des feuilles inutiles : « *Virtutes sine fide folia sunt.* » (*In ps. I.*) C'est une *liqueur* qu'il faut savourer, et surtout s'empresser de porter à sa bouche : « *Bibe Christum, bibe cito.* » (*Ibid.*) Or, ceux qui voudraient que l'on doutât avant de croire, vous taxeraient d'imprudence, si vous portiez à votre bouche cette liqueur, sans l'avoir analysée auparavant avec inquiétude. C'est un *héritage* reçu des ancêtres : « *Hæreditas majorum, fides vera est.* » (*In ps. XXXVI.*) Mais ce n'est pas à celui qui reçoit un héritage à révoquer en doute la validité de ses titres ; et s'il cherche quelquefois à les connaître, c'est uniquement dans l'intention de les faire valoir contre les envieux qui voudraient les lui contester. Enfin Jésus-Christ est la *voie :* « *Ego sum via.* » (Joan., XIV, 6.) C'est donc lui-même qui doit nous conduire à lui-même. Or, ne nous conduit-il pas par la foi? lui conviendrait-il de nous conduire par le doute ? Nous plaçons ici cette observation sans nous écarter beaucoup de saint Ambroise, puisque ce Père cite les mêmes paroles de l'Evangile à la fin de son explication du premier des psaumes, dont nous venons de donner des extraits.

Saint Ambroise, faisant ailleurs l'éloge de la foi de la sainte Vierge, dit ces paroles : « Vous voyez que Marie n'a pas douté, » mais qu'elle a cru, et que c'est pour cela qu'elle a obtenu la » récompense de sa foi. *Vides non dubitasse Mariam, sed credidisse,* » *et ideo fructum fidei consecutam.* » (*Expos. in Luc.*, liv. I.)

Plus loin, il s'élève avec force contre ceux qui, bien différents de Marie, veulent douter avant de croire : « Si nous ne croyons » pas Dieu, qui croirons-nous? Car, nous ne croyons que d'après » ce que nous voyons ou d'après ce que nous entendons. Nous » nous trompons souvent en croyant voir; ce que nous entendons » suffit à fonder notre foi. Est-ce qu'il s'agirait d'examiner la » qualité du témoin ? Si le fait nous était affirmé par des gens » de bien, nous nous ferions un crime de ne pas le croire. Or, ici » c'est Dieu qui affirme; c'est son Fils unique qui nous donne » les preuves ; c'est le soleil éclipsé qui nous fait l'aveu ; c'est la » terre tremblante qui nous fournit le témoignage. C'est par la » sagesse de Pierre que l'Eglise est conduite sur cette pleine mer » où se soulèvent tant de questions, pour voir d'un côté le Fils

» de Dieu qui ressuscite, et de l'autre le Saint-Esprit qui répand
» ses flots de grâces (1). »

Et, quelques lignes plus bas, il ajoute : « Ici la dispute n'a plus
» lieu ; le peuple croit docilement. *Cedunt disputationes hominum :*
» *fide suâ plebs credit.* »

Et en effet, ajouterons-nous avec le même Père, il ne faut pas chercher des arguments ou des raisons humaines, quand il s'agit de croire : « *Tolle argumenta, ubi fides quæritur.* » (L. I *de fide*, c. 5.)

Saint Bernard, le dernier des Pères de l'Eglise, sera aussi le dernier que nous produirons en témoignage : « Ce sont les paroles
» du Seigneur; il ne nous est pas dès-lors permis de tenir notre
» foi en suspens. Croyons ce que nous n'avons pas expérimenté
» par nous-mêmes, afin de mériter par notre foi le bonheur de
» l'expérimenter un jour (2). »

Le saint docteur affirme donc que du moment où c'est le Seigneur qui a parlé, il ne nous est plus permis de tenir notre foi en suspens. Il suppose par conséquent qu'il existe pour chacun de nous un moyen de nous assurer de la révélation divine, sans qu'il y ait lieu au doute avant de pouvoir y croire ; autrement, fût-ce, tant qu'on le voudrait, la parole du Seigneur qui se serait fait entendre, il nous serait toujours très-permis de lui refuser notre adhésion, tant que nous ne nous serions pas assurés de son identité par nous-mêmes. Et ce moyen court, qui nous procure tant d'assurance, nous l'avons indiqué déjà, et nous l'établirons encore davantage par la suite ; c'est une autorité extérieure jointe à l'action intérieure de la grâce. « Croire à
» l'autorité est une voie fort abrégée et exempte de travail, » a dit quelque part saint Augustin : « *Auctoritati credere, magnum*
» *compendium est et nullus labor.* »

Le saint abbé de Clairvaux, dont nous faisons ici valoir plus

(1) « Si Deo non credimus, cui credimus ? Omnia enim quæ credimus,
» vel visu credimus, vel auditu : visus sæpè fallitur ; auditus in fide
» est. An adserentis persona discutitur ? Si viri boni dicerent, nefas puta-
» remus non credere. Deus asserit, probat Filius, refugiens sol fatetur,
» tremens terra testatur. In hoc altum disputationis Ecclesia à Petro du-
» citur, ut videat hinc resurgentem Dei Filium, inde Spiritum Sanctum
» perfluentem. » (*Exp. in Luc.*, l. 4.)

(2) « Verba Domini sunt : non est fas suspendere fidem. Credant quod
» non experiuntur, ut fructum quandoque experientiæ fidei merito
» consequantur. » (*In Cant.*, serm. 24).

spécialement l'autorité, exprime la même vérité en des termes différents, il est vrai, mais, s'il est possible, encore plus précis : « Nous n'avons pas besoin d'efforts, assure-t-il dans son ouvrage » *de la Conversion,* pour parvenir à entendre la parole divine; » mais il nous en faudrait plutôt pour nous boucher les oreilles » de manière à ne pas l'entendre : car cette parole s'impose » d'elle-même, d'elle-même elle s'insinue dans notre entende- » ment (1). »

Le saint docteur ne pouvait guère, ce nous semble, exprimer plus clairement et d'une manière plus ingénieuse la force attachée au simple énoncé de la parole divine. Le travail de l'esprit n'est point nécessaire pour entendre cette parole qui pénètre par sa seule vertu, et par conséquent l'examen y devient superflu, le doute n'y est point de mise.

Dans un de ses sermons sur le Cantique des cantiques, il dit ces autres paroles : « L'ignorance, cette méchante mère, a deux » filles aussi méchantes qu'elle; l'erreur et l'hésitation à croire : » *Pessimæ matris ignorantiæ pessimæ itidem filiæ duæ sunt : fal-* » *sitas et dubietas.* » (*In Cant. Serm.* 17.) Ainsi, au dire de saint Bernard, le doute en matière de foi est le fils de l'ignorance, et non de la science, comme le soutiennent au contraire nos modernes philosophes.

Les passages que nous venons d'alléguer suffisent déjà pour démontrer que le rationalisme du douzième siècle, personnifié dans Abailard, dut trouver son vainqueur dans le docte abbé de Clairvaux. Aussi, comme ce grand homme anéantit les objections de son adversaire, tirées, soit de l'Ecriture, soit de la raison humaine! Comme il l'accable sous le double poids de l'évidence et de l'autorité! « L'ennemi de l'Eglise est dans l'Eglise; le per- » sécuteur de la foi repose au centre de la foi. Il s'y est débordé » comme un torrent; il s'y répand comme l'eau. Qu'il soit con- » damné à n'avoir point d'accroissement, puisque, comme l'aîné » des fils de Jacob, il a déshonoré le lit de son père. Cet impie » incestueux a souillé le lit de l'Eglise, sa mère; il a infiltré sa » corruption dans l'esprit des simples. Il voudrait, le téméraire, » vérifier au creuset de sa raison, et par ses propres efforts, ce » que la piété embrasse de première vue par la vivacité de sa

(1) « Nec sanè laborandum est ut ad vocis hujus (divinæ) perveniatur » auditum; labor est potiùs aures obturare ne audias. Nimirùm vox ipsa » se offert, ipsa se ingerit. »

» foi. La foi chrétienne, en effet, n'examine pas, mais elle croit
» simplement. Lui, au contraire, comme s'il tenait Dieu pour
» suspect, ne veut croire que ce qu'il a préalablement examiné.
» Le Prophète a beau crier : *Si vous ne croyez d'avance, vous ne*
» *comprendrez point;* notre dogmatiseur taxe de légèreté la foi
» que ne nécessite pas l'évidence, et il abuse témérairement de
» ce proverbe de Salomon : *Celui qui croit sans examiner est un*
» *esprit léger.* Qu'il blâme donc aussi la vierge Marie, pour
» avoir cru sans examiner à cette parole de l'Ange : *Voici que*
» *vous concevrez et que vous enfanterez un fils.* Qu'il censure de
» même celui qui, prévenant sa mort prochaine, a cru à cette
» parole que lui adressait une voix mourante : *Aujourd'hui vous*
» *serez avec moi dans le Paradis.* Qu'il loue au contraire la
» dureté de cœur de ceux à qui ces mots ont été adressés :
» *Esprits insensés et tardifs à croire ce qu'ont dit les prophètes.*
» Qu'il préconise de la même manière la lenteur à se rendre de
» celui à qui il fut dit : *Pour n'avoir pas cru à mes paroles, vous*
» *allez cesser de parler, et votre bouche va devenir muette.* »
Epist. 369, *ad Haimericum* (1).

Dans le traité où il réfute plus particulièrement les erreurs de ce précurseur trop vanté de nos modernes rationalistes, l'abbé de Clairvaux s'adressant au Pape Innocent II, entre ainsi en matière : « Nous avons en France un théologien improvisé, de
» maître des lettres humaines qu'il était jusqu'à ce jour, et qui,
» après s'être joué avec la dialectique dans ses premières années,

(1) « Jamque in Ecclesiâ hostis Ecclesiæ, fidei persecutor in gremio
» fidei requiescit. Effusus est sicut aqua (*). Non crescat, qui ascendit
» cubile patris sui, et maculavit stratum ejus. Maculavit Ecclesiam homo
» ille, rubiginem suam simplicium mentibus affricuit. Cum ea ratione
» nititur explorare, quæ pia mens fidei vivacitate apprehendit. Fides
» piorum credit, non discutit. Sed iste Deum habet suspectum, credere
» non vult, nisi quod priùs ratione discusserit. Cumque Propheta dicat :
» *Nisi credideritis, non intelligetis,* iste fidem voluntariam nomine
» redarguit levitatis, abutens illo Salomonis testimonio : *Qui credit citò,*
» *levis est corde.* Reprehendat ergo beatam virginem Mariam, quoniam
» cito credidit Angelo nuntianti et dicenti : *Ecce concipies et paries*
» *filium.* Redarguat et illum in extremâ lineâ vitæ credentem verbo
» morientis et dicentis : *Hodie mecum eris in paradiso.* Laudet è regione
» duritiam cordis illorum quibus dictum est : *O stulti et tardi corde ad*
» *credendum in omnibus quæ locuti sunt prophetæ!* Commendet etiam
» illius tarditatem, cui dictum est : *Pro eo quod non credidisti verbis*
» *meis, eris tacens, et non poteris loqui.* »

(*) V. Genèse, XLIX, 4.

» extravague maintenant dans le vaste champ des saintes Écri-
» tures. Il s'efforce de remettre en crédit, en se les appropriant,
» des opinions condamnées déjà et depuis longtemps mises en
» oubli, auxquelles il sait encore en ajouter de nouvelles. En
» affectant, comme il fait, de ne rien ignorer de ce qu'il y a de
» plus élevé au ciel comme de plus bas dans les abîmes, excepté
» toutefois de confesser sur tous ces points son ignorance, il
» ouvre sa bouche contre le ciel, il ose sonder les profondeurs
» de Dieu, et il nous rapporte, de ces ambitieuses excursions,
» des *paroles ineffables qu'il n'est pas donné à l'homme de raconter.*
» (*I Cor., XII,* 4.) Et, en se faisant fort de rendre raison de
» tout, il prétend, contrairement aux lumières de la raison
» comme de la foi, expliquer les choses mêmes qui sont au-
» dessus de la raison. Car qu'y a-t-il de plus déraisonnable que
» de vouloir, avec sa raison, aller au-delà de ce qui en consti-
» tue les limites? Et qu'y a-t-il de plus contraire à la foi que
» de refuser de croire tout ce qu'avec sa raison on ne saurait
» atteindre? Enfin, prétendant donner le commentaire de ces
» paroles du Sage : *Celui qui croit sans examen est un esprit*
» *léger ;* Croire sans examen, dit-il, c'est produire un acte de
» foi avant tout raisonnement; tandis que Salomon entendait
» son proverbe, non de la foi en Dieu, mais de notre trop
» grande facilité à nous croire les uns les autres. Car, pour ce
» qui est de la foi divine, le pape saint Grégoire soutient au
» contraire qu'elle serait sans mérite, si nous prétendions la
» fonder sur la raison humaine; et il loue les apôtres de s'être
» rendus sur-le-champ à l'ordre que le Sauveur leur avait donné
» de le suivre. Ce grand Pape n'ignorait pas en effet que ces
» paroles d'un psaume : *Il m'a obéi dès qu'il a entendu ma voix*
» (*Ps. XVII,* 45), renferment une louange du peuple dont il
» s'agit dans ce verset, et que d'autres au contraire ont été
» repris pour avoir tardé à croire. Enfin, nous pouvons nous
» souvenir que Marie a été récompensée d'avoir cru sans
» raisonner, et Zacharie puni d'avoir raisonné avant de croire,
» et qu'Abraham a été loué par l'Apôtre pour avoir espéré
» contre toute espérance (*Rom., IV,* 18,) et cru contre les
» apparences mêmes. » (*De erroribus Abailardi,* c. 1) (1).

(1) « Habemus in Franciâ novum de veteri magistro theologum, qui ab
» ineunte ætate suâ in arte dialecticâ lusit, et nùnc in Scripturis sanctis
» insanit. Olim damnata et sopita dogmata, tàm sua videlicet quàm aliena,
» suscitare conatur, insuper et nova addit. Qui dùm omnium quæ sunt in

Notre première proposition nous paraissant suffisamment démontrée, nous allons en déduire les conséquences, qui serviront en même temps à la confirmer.

COROLLAIRE PREMIER.

Pour que notre foi soit raisonnable, il n'est pas indispensable que le raisonnement en précède les actes.

En effet, nous venons de voir qu'il ne saurait nous être permis de tenir notre foi en suspens par rapport aux vérités révélées. Or, ce serait tenir notre foi en suspens, que de raisonner sur tous les motifs que nous aurions de croire avant de produire un acte de foi. Car, comme on le sait, le raisonnement consiste à enchaîner ensemble plusieurs jugements de l'esprit, de manière à ce que le dernier s'infère nécessairement de ceux qui le précèdent. Mais, tandis qu'aurait lieu ce travail de notre entendement, notre jugement définitif resterait suspendu, et par conséquent aussi notre acte de foi qui, dans cette hypothèse, serait ou ce jugement définitif lui-même, ou la suite calculée de ce jugement porté d'après enquête. Donc, le raisonnement n'est pas un préliminaire essentiel à l'acte de foi, et par conséquent notre foi peut fort bien être raisonnable sans cette condition.

Nous pouvons d'ailleurs prouver ce corollaire, comme le théorème dont nous le faisons dériver, par l'autorité de l'Ecriture, des conciles et des Pères.

» cœlo sursum, et quæ in terrâ deorsum, nihil præter solum *nescio quid*
» nescire dignatur, posuit in cœlum os suum, et scrutatur alta Dei, rediens-
» que ad nos refert verba ineffabilia, quæ non licet homini loqui. Et dùm
» paratus est de omnibus reddere rationem, etiam quæ sunt supra rationem
» et contra rationem præsumit, et contra fidem. Quid enim magis contra
» rationem, quàm ratione rationem conari transcendere? Et quid magis
» contra fidem, quàm credere nolle quidquid non possit ratione attingere?
» Denique exponere volens illud Sapientis : *Qui credit cito, levis est*
» *corde :* Citò credere est, inquit, adhibere fidem ante rationem; cum
» hoc Salomon non de fide in Deum, sed de mutuâ inter nos dixerit cre-
» dulitate. Nam illam quæ in Deum est, fidem beatus papa Gregorius
» negat planè habere meritum, si ei humana ratio præbeat experimen-
» tum. Laudat autem Apostolos, quòd ad unius jussionis vocem secuti sunt
» Redemptorem. Scit nimirùm pro laude dictum : In auditu auris *obedivit*
» mihi; increpatos è regione discipulos quòd tardiùs credidissent. Denique
» laudatur Maria, quòd rationem fide prævenit; et punitur Zacharias, quòd
» fidem ratione tentavit. Et rursùm Abraham commendatur, qui contra
» spem in spem credidit. » (S. *Bern.*, *Epist.* 190, c. 150, édit. Paris, 1615).

Il serait fastidieux de revenir sur les textes que nous avons déjà cités, et qui s'appliquent visiblement à notre proposition actuelle. Ce sont d'autres textes que nous allons essayer de faire valoir, et qui ne nous paraissent pas moins concluants que les premiers.

« J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, » est-il dit au psaume CXV : *Credidi, propter quod locutus sum.* Les Pères qui ont commenté ce passage, observent, d'après saint Paul lui-même, que le Prophète ne parle qu'en conséquence de ce qu'il croit. Or, le raisonnement est le discours de l'esprit, *discursus;* il ne doit donc pas précéder en nous l'acte de foi, mais plutôt le suivre. « Les armes de notre milice ne sont point charnelles, » dit l'Apôtre aux Corinthiens (*II Cor., X,* 4), elles n'ont rien de la faiblesse de la chair; « mais elles sont puissantes en Dieu, qui leur donne toute la force » nécessaire pour renverser les remparts qu'on leur oppose; et » c'est par ces armes que nous détruisons les raisonnements » humains, que nous renversons tout ce qui s'élève avec hauteur » contre la science de Dieu, et que nous réduisons en servitude » tous les esprits pour les soumettre à l'obéissance de Jésus-» Christ (1). » Ces remparts que saint Paul se proposait de renverser avec les armes qu'il avait reçues de Dieu, n'étaient autres, suivant l'interprétation de saint Jean Chrysostôme (*in Epist. II ad Cor. hom.* 21), que l'orgueil de la philosophie grecque, la subtilité et la force des raisonnements dont elle se faisait gloire (2). Et c'est ce que l'Apôtre explique lui-même immédiatement après, lorsqu'il dit que ses armes ont pour but de détruire les raisonnements humains.

Or, un raisonnement qui précéderait la foi, ou ce qui est la même chose, un raisonnement que l'on ferait dans un état d'incrédulité, serait de toute nécessité un raisonnement humain, et humain dans le pire de tous les sens; ce serait en un mot un raisonnement d'incrédule, ou celui d'un homme qui ne croit pas encore. Comment donc oserait-on prétendre qu'un raisonnement de cette espèce serait indispensable pour arriver à former un acte de foi? Ne serait-ce pas se mettre en contradiction ouverte

(1) « Arma militiæ non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem » munitionum, consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem » se adversùs scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intel-» lectum in obsequium Christi. »

(2) Ὀχυρώματα δὲ λεγει τὸν τῦφον τὸν Ἑλληνικὸν, καὶ τῶν σοφισμάτων καὶ τῶν συλλογισμῶν τὴν ἰσχύν.

avec la parole apostolique, et pour tout dire, avec la raison chrétienne?

Saint Paul dit encore, dans son Epître aux Colossiens (II, 8): « Prenez garde que personne ne vous surprenne et ne vous » ravisse votre foi par la philosophie et par des raisonnements » vains et trompeurs, qui ne sont fondés que sur les traditions » des hommes, et sur les principes d'une science mondaine, et » non sur la doctrine de Jésus-Christ (1). »

La doctrine de Jésus-Christ, et non des raisonnements qui seraient le fruit d'une science mondaine, voilà donc, au langage de l'Apôtre, le fondement de notre foi. Et pourtant ce devrait être tout le contraire, au dire des rationalistes de nos jours : des syllogismes à perte de vue sur les motifs de crédibilité, sur la confiance que mérite l'enseignement de l'Eglise, envisagé d'abord comme témoignage purement humain, seraient, suivant ces nouveaux docteurs, indispensables pour atteindre enfin à la doctrine céleste.

Rien de plus familier au même apôtre que d'opposer la folie de la croix, qu'il se fait une gloire d'annoncer, à la prétendue sagesse des philosophes grecs. Et cependant, quelle était la logique de ces philosophes? La logique d'Aristote, la même au fond que celle de nos écoles. Comment donc encore une fois, par un abus insensé de paroles échappées à quelques Pères de l'Eglise, qui ont appelé la philosophie une étude préparatoire à la foi chrétienne (ce qui est vrai dans un sens que nous nous réservons à expliquer), voudrait-on considérer cette sagesse humaine, frappée de réprobation par le grand Apôtre, comme un moyen indispensable d'embrasser la folie de la croix?

Saint Jean Chrysostôme est celui de tous les Pères de l'Eglise qui paraît s'être le plus nourri de la lecture du *grand Paul,* et c'est lui aussi que nous citerons de préférence. Voici de quelle manière le prêtre à la bouche d'or paraphrase le passage de l'Epître aux Corinthiens auquel nous venons de faire allusion : « Ce qui surpasse la raison a besoin d'être cru sans raisonnement (2). Car, si nous voulons persuader à nos adversaires que Dieu a pu se faire homme et s'enfermer dans le sein d'une vierge, au lieu de les engager simplement à le croire, ils se

(1) « Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam, » secundùm traditionem hominum, secundùm elementa mundi, et non » secundùm Christum. »

(2) Ea quæ rationem superant, solà fide opus habent.

riront de nos efforts. Ceux donc qui procèdent par le raisonnement, ce sont ceux-là qui se perdent. Eh! pourquoi le dire seulement des choses de Dieu? Il y aurait de la folie à suivre cette méthode d'examen même en ce qui a rapport aux objets sensibles. Car, supposons qu'un homme, s'obstinant à ne rien apprendre que par voie de raisonnement, vous demande à lui faire entrer dans l'esprit comment nous voyons la lumière, et que vous cherchiez quelque raisonnement pour l'en convaincre; vous n'en viendrez jamais à bout. En effet, si vous lui dites qu'il suffit pour voir d'ouvrir les yeux, vous lui direz bien ce qui se passe, mais vous ne lui en expliquerez pas la raison. Pourquoi, vous répliquera-t-il, ne voyons-nous pas par les oreilles, et n'entendons-nous pas par les yeux? ou pourquoi n'entendons-nous pas par les narines, et n'odorons-nous pas par les oreilles? Si donc nous ne pouvons donner la raison de ces choses à celui qui nous les demanderait, devra-t-il pour cela rire de nous, plutôt que nous-mêmes rire de lui? Eh! si ces divers organes se réunissent à un centre commun, qui est le cerveau, pourquoi, étant aussi rapprochés les uns des autres, ne pourront-ils pas échanger leurs fonctions (1)? Il est donc évident que jamais nous ne pourrons dire la raison, ni expliquer la manière de cette opération merveilleuse et de ces effets divers, et que si nous voulions l'entreprendre, nous nous couvririons de ridicule. En un mot, ce que nous avons de mieux à faire sera d'abandonner ce mystère à la toute-puissance et à la sagesse infinie de Dieu, et de nous imposer silence à nous-mêmes. Pareillement donc, si nous voulons expliquer les choses divines à l'aide de la sagesse profane, on se moquera de nos efforts, non que ces choses elles-mêmes soient destituées de preuves, mais parce que l'intelligence des hommes est trop faible pour y atteindre. Car la raison est impuissante à expliquer ce qui la surpasse. En voici un exemple : A peine ai-je commencé à dire, *Il a été crucifié,* que l'infidèle me demande : Eh! comment cela pourra-t-il se concevoir? n'a-t-il donc pu se sauver lui-même du supplice de la croix, et des tentations que, dit-on, il a éprouvées? Et comment après cela est-il ressuscité et a-t-il sauvé les autres? Car s'il l'a pu, il le devait en s'empêchant de mourir (c'est aussi le langage que tenaient les Juifs). Mais, poursuit

(1) « Le mode accidentel de perception appelé si improprement *transposition des sens,* ne serait donc pas si absurde?... » (*Anthrop. cath.*)

l'infidèle, ne s'étant pas secouru lui-même, comment a-t-il secouru les autres? Cela, conclut-il, n'entre nullement dans la raison. Sans doute la vertu de la croix est au-dessus du sens humain, car elle est infinie. Il faut avoir, en effet, une force plus qu'humaine pour se montrer ainsi supérieur aux maux qu'on endure, et remporter la victoire au milieu de sa propre défaite. Car, de même que ce fut un plus beau triomphe pour ces trois jeunes hommes de marcher sains et saufs au milieu d'une fournaise ardente, que de n'y avoir pas été jetés; et pour Jonas de n'endurer aucun mal dans le ventre d'une baleine, que de n'y avoir point été englouti; ce fut de même à Jésus-Christ un plus grand miracle de détruire en mourant le règne de la mort, que s'il ne s'y était pas assujetti du tout. Ne dites donc plus, pourquoi ne s'est-il pas secouru lui-même sur la croix? Car, il avait hâte de porter à la mort son coup mortel. S'il n'est pas descendu de la croix, ce n'a point été par impuissance, mais par un effet de sa volonté libre. Comment quelques clous auraient-ils eu la puissance de retenir captif celui que la mort même n'a pas su retenir en son pouvoir?

» Mais ces vérités, connues de nous, restent ignorées des infidèles. Et c'est ce qui a fait dire à l'Apôtre : « La parole de la croix est une folie pour ceux qui se perdent; mais, pour ceux qui se sauvent, c'est-à-dire pour nous, elle est la force et la vertu de Dieu. Car il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages, et je rejetterai la science des savants*. Ce qu'il dit de plus dur en cet endroit, il ne le dit point comme de lui-même, mais il recourt pour le faire entendre au témoignage de l'Ecriture, et ce n'est qu'après cela que, fort de cette autorité, il emploie à son tour un langage plus énergique, en disant : « N'est-il pas vrai que Dieu a convaincu de folie la sagesse du monde? Car, voyant que le monde, avec la sagesse humaine, ne l'avait point connu dans sa sagesse, il lui a plu de sauver par la folie de la prédication ceux qui croient en lui. » Après avoir rapporté qu'il est écrit : *Je perdrai la sagesse des sages*, il démontre par les effets la vérité de cette sentence, en ajoutant aussitôt : « Où sont les sages? où sont les docteurs? » Paroles qui atteignent à la fois les Juifs et les Gentils. Car, quel est le philosophe ou l'homme exercé dans l'art de raisonner, quel est aussi le docteur juif qui ait procuré le salut, qui ait fait connaître la vérité aux hommes? Aucun n'a pu le faire, et ce sont des pêcheurs qui ont consommé cet ouvrage. Après avoir démontré donc sa proposition, et

humilié l'orgueil de ses adversaires par cette conclusion qu'il en tire contre eux : « N'est-il pas vrai que Dieu a convaincu de folie la sagesse de ce monde? » il donne la raison de ce grand événement : « Puisque le monde, dit-il, avec la sagesse humaine, n'avait point connu Dieu dans sa sagesse; pour lors, la croix s'est montrée aux regards. Qu'est-ce à dire que le monde n'avait point connu Dieu dans sa sagesse? C'est-à-dire dans cette sagesse qu'il a manifestée par ses ouvrages, par où il a d'abord voulu se faire connaître. Car, s'il les a étalés à nos yeux, ç'a été afin que leur vue amenât notre raison à reconnaître et à admirer leur auteur. Le ciel et la terre vous paraissent en effet, direz-vous, d'une immense étendue : admirez en conséquence celui qui les a créés. Car, non-seulement ce vaste firmament a été créé par lui, mais il l'a été sans peine, et cette terre, dont les bornes ne nous sont pas connues, ne lui a pas plus coûté que si ce n'eût été rien. Voilà pourquoi le Prophète a dit du premier : « Les cieux sont l'ouvrage de vos doigts; » et de l'autre : « Il a créé la terre comme si ce n'eût été rien. » Puis donc que le monde n'a pas voulu le connaître au moyen de cette sagesse, Dieu s'est servi de la folie apparente de la prédication pour le convertir, non par le raisonnement, mais par la foi. Là où se trouve après tout la sagesse de Dieu, il n'y a plus besoin de la sagesse humaine (1). Car, de dire : Celui qui a créé un monde si éclatant de beauté et de grandeur, doit être un Dieu d'une puissance infinie et supérieure à toute idée; de raisonner ainsi et de reconnaître Dieu dans ses ouvrages, c'est là le fait de la sagesse humaine; mais aujourd'hui il n'y a plus besoin de ces raisonnements, il n'y a besoin que de foi (2). Pour croire, en effet, en celui qui a été crucifié et mis au tombeau, pour être certain qu'il est sorti du tombeau et qu'il s'est élevé au ciel, la sagesse et les raisonnements sont inutiles, la foi seule est nécessaire (3). Ainsi les apôtres ont-ils employé, non les moyens de la sagesse humaine, mais les armes de la foi, et ils ont surpassé en sagesse, et ils ont terrassé les sages de la gentilité avec d'autant plus de mérite, qu'il faut plus de pouvoir pour faire admettre de foi les choses de Dieu, que pour bâtir des raisonnements même à perte

(1) Quia ergò per hanc sapientiam noluit Deum cognoscere, per stultitiam, quæ esse videtur, prædicationis persuasit, non per ratiocinia, sed per fidem. De cætero ubi sapientia Dei est, humanâ non ultrà est opus.

(2) Nùnc autem non ratiociniis, sed fide solâ opus est.

(3) Id sapientiâ non eget neque ratiociniis, sed fide.

de vue; car, ce qu'ont fait les apôtres est au-dessus de l'intelligence humaine. Mais, comment Dieu a-t-il détruit la sagesse des sages? En se servant de Paul, et d'autres comme lui, pour se faire connaître à nous; il a fait voir par-là que la sagesse des sages était inutile. Pour se soumettre, en effet, à la prédication évangélique, ni la sagesse ne sert de quoi que ce soit au sage, ni le manque d'instruction ne nuit à l'ignorant; mais s'il faut ajouter quelque chose de plus, quelque paradoxal que cela puisse paraître, nous dirons que l'ignorance vaut mieux que la sagesse, parce qu'elle présente moins d'obstacles pour recevoir la parole divine. Car le berger et l'homme qui cultive la terre la recevront avec plus de promptitude, en n'opposant aucun raisonnement, et en se soumettant sans réserve au souverain Maître (1). Ainsi Dieu a-t il confondu la sagesse. Depuis qu'elle s'est perdue elle-même la première, elle ne sert désormais plus à rien. Alors même qu'elle aurait dû être utile en faisant voir le Créateur dans ses ouvrages, elle s'était refusée à l'être. Maintenant donc, quand elle le voudrait, elle ne le pourrait plus, parce que, les choses n'étant plus au même point, la voie qu'elle nous ferait suivre pour arriver à Dieu serait beaucoup plus longue que la voie actuelle. C'est une foi simple, en un mot, qu'il faut désormais, et que l'on doit préférer à la sagesse des gentils (2) : car Dieu, comme dit l'Apôtre, a convaincu cette dernière de folie. Qu'est-ce à dire convaincu de folie? C'est-à-dire que Dieu a fait voir qu'elle n'avait point l'intelligence de la foi. Car, comme les hommes se faisaient d'elle un sujet de vaine gloire, il l'a promptement convaincue d'impuissance pour leur ôter cette idée. Quelle est, en effet, cette sagesse qui ne saurait trouver le principe de tous les biens? Il nous l'a donc montrée comme atteinte de folie, et il l'a obligée à se condamner la première. Et si, lorsque le raisonnement était d'usage, elle n'a pas su en tirer parti, à quel succès pourrait-elle prétendre maintenant que le champ s'est agrandi, et qu'il n'est plus besoin que de foi, et non de science ou d'habileté? Dieu l'a donc montrée atteinte de folie,

(1) Ad suscipiendam enim evangelicam prædicationem neque sapiens juvatur à sapientiâ, neque imperitus læditur ab ignorantiâ. Sed si quid oporteat admirabile dicere, imperitia ad suscipiendum opportunior et facilior est, quàm sapientia. Pastor enim et rusticus hanc citiùs suscipiet, ratiocinia comprimens, et Domino se dedens.

(2) Ideò fide et simplicitate opus est : illam oportet semper quærere et externæ sapientiæ anteponere.

et il lui a plu de nous sauver par cette autre folie de la prédication, qui toutefois n'est pas une folie véritable, mais simplement une folie apparente. Car, ce qu'il y a de plus admirable, c'est que Dieu a vaincu la sagesse de ce monde, en lui opposant, non une sagesse supérieure dans le même ordre, mais une sagesse qui semblait une folie. En effet, il a renversé Platon de son trône, non en se servant dans ce dessein d'un autre philosophe plus habile, mais en confiant cette mission à un pêcheur étranger aux lettres humaines. C'était bien là rendre la défaite plus honteuse d'un côté, et la victoire plus éclatante de l'autre. » *Saint Jean Chrysostôme, in Epist. I ad Cor. hom. 4.*

La longueur de cette citation nous dispense, ce nous semble, d'en apporter de nouvelles. Les textes qu'il nous resterait à citer trouveront presque aussi bien leur place en venant à l'appui du corollaire suivant.

En attendant, qu'il nous soit permis de fortifier notre thèse du témoignage de l'un de nos prélats les plus vénérés. « Si j'ai dit, nous faisait-il l'honneur de nous répondre, il y a quelques années, au sujet d'un de ses mandements dont un passage nous avait paru équivoque, que Dieu nous conduisait ou conduisait les mécréants à la foi par la seule raison, comme si la grâce intérieure n'était pas nécessaire, ou que Dieu n'eût pas le pouvoir de convertir une âme sans nos raisonnements, j'aurais dit une grande erreur. Je suis bien aise de désavouer une semblable pensée (1). »

COROLLAIRE DEUXIÈME.

Il n'y a pas lieu d'admettre entre la proposition que nous fait l'Eglise des vérités révélées, et notre acte de foi en ces mêmes vérités, un jugement intermédiaire de notre raison.

Ce nouveau corollaire est une suite évidente du précédent, aussi bien que de la proposition que nous avons d'abord énoncée; car, si le raisonnement ne doit pas précéder l'acte de foi dans un enfant catholique, le jugement de sa raison ne doit pas non plus le précéder, puisque ce jugement, ne portant pas sur des vérités évidentes par elles-mêmes, devrait alors être la *conséquence*, médiate ou immédiate, de principes qui le seraient,

(1) Lettre de feu Mgr. d'Astros, archevêque de Toulouse, à l'auteur de cet écrit.

c'est-à-dire le produit d'un raisonnement préalable, ou ce qu'on appelle en terme d'école un jugement discursif.

Mais, par là même que ce jugement qu'on suppose antérieur à l'acte de foi serait lui-même le résultat d'un raisonnement antérieur, il emporterait avec lui la nécessité d'un examen semblablement antérieur, et par conséquent d'un état de doute par rapport au fait de la révélation. Donc, toutes les preuves que nous avons données jusqu'ici pour démontrer que ni le raisonnement, ni l'examen, ni surtout le doute, ne sont des préliminaires indispensables à l'acte de foi, peuvent être employées avec la même force à établir que le jugement de la raison individuelle n'est pas non plus nécessaire; et les anathèmes portés par le concile de Trente, en frappant directement le système du libre examen, atteignent d'une manière au moins indirecte l'opinion du jugement particulier.

Nous allons prouver en outre la proposition actuelle, comme nous avons fait les précédentes, par l'Ecriture, les Pères et les docteurs.

Nous lisons dans l'Ecriture, et saint Bernard, saint Augustin (1), saint Jean Chrysostôme (2), saint Jérôme, saint Cyprien, Tertullien (3), en ont fait la remarque : « Un peuple qui ne me connaissait pas s'est attaché à mon service; il m'a obéi dès qu'il a entendu ma voix. *Populus qui non cognovit servivit mihi; in auditu auris obedivit mihi* (*Ps. XVII*). » — « L'univers a entendu, et a cru; *Orbis terrarum audivit, et credidit,* » dit énergiquement saint Augustin sur ces paroles. Et saint Jean Chrysostôme dit à son tour, en faisant l'application du même texte : « Il a suffi aux gentils d'une simple parole parvenue à leurs » oreilles, pour qu'aussitôt tous accourussent et se rendissent à » l'Evangile. C'est à ce fait que David faisait allusion, lorsqu'il » disait : Un peuple que je ne connaissais pas s'est attaché à » mon service; » et qu'il ajoutait, plein d'admiration pour la manière dont la soumission de ce peuple devait s'opérer : « Il » m'a obéi, dès qu'il a entendu ma voix (4). » Mais qu'y

(1) *Serm.* 72, 77, 204, 132.

(2) *In Isaiam,* c 2.

(3) *Tert. adv. Jud.*

(4) « Ad gentium verò (vocationem) satis fuit unicum tenueque verbum » audivisse, et omnes confestim accurrerunt. Quod subindicans David

aurait-il d'admirable, si ce peuple, au lieu d'obéir sur-le-champ à la voix de Dieu, s'était recueilli en lui-même pour chercher dans sa raison ce qu'elle aurait eu à lui opposer? Que n'y aurait-il pas au contraire, dans un semblable procédé, d'injurieux à la majesté divine, d'inconvenant pour une créature raisonnable, d'indigne en un mot et de révoltant?

L'univers a entendu, et il a cru. Il n'y a donc eu, moralement parlant, aucun intervalle entre l'audition de la parole divine, et l'adhésion ou la soumission de l'univers; par conséquent, point d'examen, point de raisonnement, point de jugement intermédiaire. Pour comprendre en effet la force toute-puissante de cette parole, il ne faut pas se la représenter isolée, en faisant abstraction des circonstances qui l'accompagnaient; mais il faut la considérer telle qu'elle était dans la réalité, revêtue de toutes ses conditions de vie, prédite par les prophètes, attendue en conséquence par les peuples, prêchée par des hommes remplis de l'esprit de Dieu, fécondée par l'action de ce divin Esprit, confirmée par des miracles éclatants, en un mot, comme son auteur lui-même, pleine de grâce et de vérité. Une seule de ces qualités merveilleuses aurait pu suffire au besoin pour soumettre sans difficulté des cœurs dociles à la grâce; faut-il donc s'étonner qu'ils s'y soient de même soumis, lorsqu'ils les voyaient réunies en un même faisceau de lumière?...

Qui ne connaît, parmi les catholiques, ces autres paroles du Roi-Prophète : « Le commencement de la sagesse c'est la crainte » de Dieu : *Initium sapientiæ timor Domini?* » Mais, si la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse; comme cette crainte ne se conçoit pas sans la foi, juger avant de croire actuellement en Dieu serait donc juger avant d'avoir la sagesse, ou pour parler en d'autres termes, ce serait juger sans sagesse. Donc, suivant la doctrine de l'Ecriture, ce n'est pas être sage que de juger avant de croire.

De l'Ancien-Testament venons au Nouveau, ou comme nous allons tout-à-l'heure le dire, de la foi ancienne passons à la nouvelle, *ex fide in fidem.* Saint Paul écrivait ainsi aux Romains (I, 17) : « La vraie justice est révélée au moyen de l'Evangile, » comme nous venant de la foi, et prenant ses accroissements

» dicebat : *Populus, quem non cognovi, servivit mihi;* et modum » obedientiæ admirans subjiciebat : *In auditu auris obedivit mihi.* » *In Isaiam, c.* 2, *n.* 3.

» dans la foi, selon ce qui est écrit : *Le juste vit de la foi* (1). » Nous avons, tout en restreignant ici la paraphrase du P. de Carrières, conservé, ce nous semble, à ce texte difficile, la signification que lui a donnée cet habile commentateur, de manière toutefois à ne pas exclure les autres sens qu'on pourrait encore lui trouver, et qui nous paraissent autorisés par plusieurs Pères de l'Eglise. Car, tandis que Tertullien (*adv. Jud.*) entend les mots *ex fide in fidem* du passage de la loi ancienne à la loi de l'Evangile, ou de la foi des promesses à la foi de leur accomplissement : *Ex fide legis in fidem Christi,* saint Augustin (*De spir. et litt. c. XI, n.* 18) aime mieux les entendre de la foi des prédicateurs de l'Evangile passant à leurs auditeurs : *Ex fide scilicet annuntiantium in fidem obedientium.* Mais la plupart des commentateurs (2) veulent qu'il ne soit parlé ici que de la vertu de foi, considérée sous le double point de vue de ses commencements et de ses progrès dans notre âme, ou même de son état informe et de son état parfait, selon qu'elle se trouve dans les pécheurs ou dans les justes. Quoi qu'il en soit de ces diverses interprétations, entre lesquelles chacun pourra choisir à son gré, toujours est-il que la gradation, qu'il faut admettre d'après ce texte de l'Apôtre, ne consiste pas dans le changement d'un état de doute en un état de croyance, mais dans le passage d'un certain état de foi à un autre état de foi; ni dans le changement d'une habitude de raisonnement en une habitude de docilité, mais dans la docilité même se produisant sous une forme de plus en plus parfaite; ni enfin dans le passage d'un état d'indépendance et de liberté à un état de dépendance et de soumission, mais dans les divers degrés dont est susceptible une foi soumise. Tel est évidemment, d'après tous les commentateurs comme d'après tous les Pères, le sens général de ce texte. Donc, point de jugement de la raison individuelle qu'on puisse admettre comme nécessairement antérieur à l'acte de foi, puisque ce

(1) « Justitia enim Dei in eo (Evangelio) revelatur ex fide in fidem, » sicut scriptum est : *Justus autem ex fide vivit.* »

(2) « Quæ justitia, uti ex fide nascitur, ità et in dies crescit *ex fide in* » *fidem*, supple, majorem : *nempe* ex fide informi fit fides charitate » formata; ex imperfectà et languidà fit robusta et perfecta, crescens » quotidie, donec credentem (nisi quid aliud obstet) perducat ad per- » fectionem et salutem æternam. Hæc est enim virtus Evangelii, de quà » processit; ità Theoph., OEcum., Sashout, Pererius, à Lapide. » *Tirin. Comment.in Epist. S. Pauli ad Rom.*, c. 1.

jugement, indépendant par son essence, supposerait dans celui qui le formerait avant d'avoir la foi actuelle, ainsi qu'on le suppose, une incrédulité pour le moins fictive : fictive sans doute, si ce n'était qu'une supposition ou un jeu d'esprit, mais tout-à-fait réelle, si un jugement effectif, venant après la proposition de l'Eglise, précédait l'acte de foi d'un instant quelconque.

Voici un autre texte du même apôtre, qui bien approfondi ne nous paraît pas moins péremptoire que celui que nous venons de discuter : « L'homme animal et charnel ne conçoit point les » choses qui sont de l'esprit de Dieu; elles lui paraissent une » folie, et il ne peut les comprendre, parce qu'on doit en juger » par une lumière spirituelle qu'il n'a pas (1). » Nous suivons ici exactement la paraphrase du P. de Carrières, confirmée par la paraphrase plus étendue de saint Jean Chrysostôme : « L'homme animal, dit saint Paul d'après ce docteur de l'Eglise, » ne conçoit point les choses qui sont de l'esprit de Dieu. Sans » doute : de même, en effet, que personne ne saurait pénétrer » de ses yeux corporels ce qui se passe dans les cieux, de » même notre âme abandonnée à ses seules forces ne peut » arriver à connaître les choses de l'Esprit. Mais, que dis-je, » ce qui se passe dans les cieux? Nous ne pouvons pas même » connaître tout ce qui se passe sur la terre. Car, apercevons-» nous de loin une tour carrée, nous jugeons qu'elle est ronde, » et cette conjecture n'est qu'une erreur de notre vue. Nous » apprêterons de même beaucoup à rire, toutes les fois que nous » jugerons des objets éloignés de nous à l'aide de notre seule » intelligence. Car, non-seulement nous ne verrons pas alors les » choses telles qu'elles sont dans la réalité; mais nous nous en » formerons encore une idée tout opposée à la véritable; et » c'est ce qui fait ajouter à l'Apôtre : « Elles lui paraissent une » folie. » Ce qui est l'effet, non de la nature de ces choses » elles-mêmes, mais de notre faiblesse et de l'impuissance de » notre esprit à en atteindre la hauteur. Et il donne ensuite » cette raison : « Parce qu'il ne sait pas qu'on doit en juger » par une lumière spirituelle. » C'est-à-dire que ces vérités ne » demandent que la foi pour être admises, et qu'il n'est pas » possible de les concevoir par des raisons naturelles, la subli-

(1) « Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt spiritûs Dei. » Stultitia enim est illi, et non potest intelligere : quia spiritualiter exa-» minatur. » *I Cor., II, 14.*

» mité qui les distingue surpassant de beaucoup la faiblesse de » notre intelligence (1). »

On ne doit donc point juger des choses de l'esprit de Dieu, à moins d'être éclairé d'une lumière spirituelle. Mais, celui qui porte un jugement sur les choses révélées avant d'y croire, ou du moins d'être dans la disposition d'y croire, s'il n'est pas encore suffisamment éclairé, ne fût-ce que sur le fait de leur révélation, le porte avant d'être éclairé d'une lumière spirituelle : car, s'il était éclairé de cette lumière, et qu'il jugeât d'après elle, c'est qu'il aurait déjà une foi au moins commencée, ou *initielle,* comme disent les théologiens. Donc ce serait anormal et contraire à la règle tracée par l'Apôtre, que de prétendre juger par ses seules lumières des choses révélées, ou du fait même de leur révélation suffisamment proposé par l'Eglise, ainsi que nous le supposons ici, avant d'y croire déjà, et comme d'avance, sur son autorité.

Nous pouvons encore raisonner d'une autre manière sur ce même texte. L'homme est purement animal au langage de l'Ecriture, ψυχικὸς ἄνθρωπος, tant qu'il n'a pas la foi : mais, l'homme animal n'est pas propre à juger des choses de Dieu, comme saint Paul le soutient ici ; donc, suivant la doctrine de ce même apôtre, un jugement sur les vérités révélées ne doit point précéder nécessairement en nous l'acte de foi.

Recueillons actuellement plus en détail les témoignages des Pères. « O homme, s'écrie saint Ambroise, pourquoi voulez- » vous connaître les mystères de la sagesse, puisqu'ils sont » au-dessus de vous? Qu'il vous suffise d'y croire. Craindre » Dieu, voilà la sagesse qui vous convient (2). » On peut

(1) « *Animalis autem homo non percipit ea quæ sunt Spiritûs.* » Jure : quemadmodum enim his oculis nemo didicerit ea quæ in cœlis » sunt, sic nec anima sola ea quæ sunt Spiritûs. Et quid dico ea quæ in » cœlis? Neque ea omnia quæ in terrà. Nam procul videntes turrim » quadratam, rotundam eam esse putamus : est autem oculorum de- » ceptio talis opinio. Ità etiam quandò res procul positas per mentem » solam quis examinat, multus consequetur risus. Non solùm enim » qualia illa sint non videbit; sed etiam contraria iis esse putabit : ideò- » que subjunxit : *Stultitia enim est illi.* Hoc autem non ex rei naturâ » provenit, sed ex imbecillitate ejus, qui non potest eorum magnitudi- » nem per oculos animæ attingere. Deinde ejus rei causam ex adverso » ponit dicens : *Quia non novit quòd spiritualiter examinetur.* Id est, » quòd ea quæ dicuntur, fide indigeant, nec rationibus comprehendi » possint : eorum quippe magnitudo mentis nostræ vilitatem longo spatio » superat. » (*In Epist. I ad Cor. Hom.* 7, *n.* 5.)

(2) « O homo, quid vis profunda scire sapientiæ, quæ supra te sunt? » *Timere Deum sapientia est.* » *De interpel. Job, l. I, c.* 9, *n.* 31.

rapprocher ces paroles de celles du Psalmiste citées plus haut, et l'on en comprendra toute la portée.

Saint Ambroise dit ailleurs : « Le Père ayant remis au Fils » tout pouvoir de juger, non comme à son inférieur, mais » comme à son égal, quel jugement celui-ci peut-il avoir à » subir? (1). »

Le jugement de la raison individuelle, répliquera peut-être quelque rationaliste!!!

Le même Père dit encore : « Puisque ce n'est pas de moi- » même, mais de vous, ô mon Dieu, que j'ai appris ce que je » suis, je m'attacherai toujours à vous être docile (2). » Mais, celui qui jugerait avant de croire, jugerait d'après ses propres lumières, et non pas d'après une lumière proprement divine.

« Faisons tous nos efforts, » c'est toujours saint Ambroise qui parle, » pour paraître insensés aux yeux du siècle; n'ayons rien » de commun avec la philosophie. Que personne n'altère notre foi » en y mêlant un alliage profane, ou ne mette notre doctrine à » la merci d'une fausse sagesse. Car c'est ainsi que les ariens » sont tombés dans leur hérésie, en prétendant expliquer la » génération du Christ d'après l'expérience du siècle. Ils ont » abandonné l'Apôtre pour suivre Aristote (3). »

Le saint docteur rapporte ensuite le passage de l'Epître aux Colossiens (II, 8) que nous avons déjà cité. Certes, si nous jugions avant de croire, nous aurions cette méthode commune avec la philosophie; aux yeux du siècle, nous serions sages.

« Point de milieu entre le commandement que Dieu fait, et » l'ouvrage qui en est l'exécution (4). » Or, la foi est tout

(1) « Cæterùm cùm omne judicium illi (Filio) : dederit Pater non quasi » infirmo utique, sed quasi Filio, quod potest ipse subire judicium? » *De interpell. David, l. II, c.* 8, *n.* 29.

(2) « Et ideò quia non ex me, sed ex te didici, tibi adhærebo semper. » *De interpell. David, l. IV, c.* 11, *n.* 26.

(3) « Elaborandum est igitur ut in hoc sæculo stulti simus : nihil nobis » cum philosophiâ; ne quis fidem nostram per elementa mundi hujus » traducat à vero; ne quis adsertionem nostram per philosophiam de- » prædetur. Sic enim arianos in perfidiam corruisse cognovimus, dùm » Christi generationem putant usu hujus sæculi colligendam. Reliquerunt » Apostolum, sequuntur Aristotelem. Reliquerunt sapientiam quæ apud » Deum est : elegerunt disputationis tendiculas, et aucupia verborum » secundùm dialecticæ disciplinam, cùm clamet Apostolus : *Ne quis vos » deprædetur per philosophiam,* etc. » *In Ps. CXVIII, serm.* 22, *n.* 10.

(4) « Nihil enim medium est inter opus Dei, atque præceptum. » *Expos. Evang. sec. Lucam, l. V, n.* 3.

entière, dans son principe, l'ouvrage de la grâce, c'est-à-dire l'ouvrage de Dieu; donc elle doit suivre immédiatement le commandement que Dieu fait d'en produire l'acte, et par conséquent l'enseignement de Dieu ou de son Eglise.

« *Qui est plus sage que celui qui a été instruit par Dieu lui-* » *même* (1)? » Celui-là donc est le plus sage, qui juge des motifs de crédibilité non d'après ses propres lumières, mais d'après des lumières supérieures, et qui par conséquent admet de foi ces motifs, avant d'entreprendre de les discuter ou de les juger.

De saint Ambroise, passons à saint Augustin. Selon le saint évêque d'Hippone comme selon celui de Milan, ainsi que nous l'avons déjà vu, l'autorité doit précéder la raison. Mais ce serait au contraire la raison qui précéderait l'autorité, si l'on jugeait avant de croire.

Il dit ailleurs : « L'autorité exige la foi, et initie l'homme à la » raison (2). » Nous expliquerons plus loin les paroles qui viennent presque immédiatement après celles-ci, et dont on abuse pour interpréter ce Père dans un sens tout différent du nôtre. Il faut vraiment nier le soleil en plein midi, pour ne pas voir que l'évêque d'Hippone met, dans l'ordre de l'enseignement, l'autorité avant la raison. « L'autorité, » dit-il dans ce même livre, « est un remède adapté au besoin de la vie présente, et qui a » la vertu de nous sauver, non par la science, mais par la foi; » elle précède la raison dans l'ordre du temps, quoiqu'elle lui » cède en excellence (3). » Ces dernières paroles veulent dire, comme il l'explique ailleurs (4), que l'intelligence succédant à la foi simple et venant à l'éclairer vaut mieux que la foi toute seule : nous sommes loin de le contester.

« Voici, dit-il (*Ep.* 118), la voie pour parvenir à la vérité : » 1° l'humilité; 2° l'humilité; 3° l'humilité (5). » Mais, si le

(1) « Quis magis sapiens quàm ille quem docuit Deus? » *De off. minist. l. I, c.* 26, *n.* 123.

(2) « Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat hominem. » *De verà relig. lib. c.* 24, *n.* 45.

(3) « Quædam temporalis medicina, quæ non scientes, sed credentes » ad salutem vocat, non naturæ et excellentiæ, sed ipsius temporis or- » dine prior est. » *Ibidem.*

(4) « Ut ergò in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinen- » tibus, quos ratione non dùm percipere valemus, sed aliquandò valebi- » mus, fides præcedat rationem, quà cor mundetur, ut magnæ rationis » capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. » *Epist.* CXX, *n.* 3.

(5) « Nec aliam tibi ad capessendam et obtinendam veritatem viam

jugement de notre raison doit précéder en nous l'acte de foi, il faudra dire que la voie pour parvenir à la vérité est premièrement l'orgueil, et que l'humilité ne doit venir qu'à la suite.

« C'est la raison même qui veut que la foi précède la raison, » dit-il encore (1). Ce qu'il ajoute un instant après, que la raison (c'est-à-dire le motif ou le moyen) qui nous persuade de commencer par croire, doit précéder elle-même cet acte de croire, ne contredit nullement notre sentiment, comme nous espérons le démontrer plus tard.

Nous pourrions nous contenter, après avoir cité, comme nous avons fait, plusieurs textes de l'Ecriture, de la double autorité de saint Augustin et de saint Ambroise, ces deux colonnes de l'Eglise, et dont nous dirons avec saint Bernard que nous aurions infiniment de peine à nous en détacher (2). Mais l'importance de la question nous oblige à ne rien négliger de ce qui peut contribuer à lui donner de plus amples éclaircissements.

Les paroles suivantes de saint Jean Chrysostôme seront toujours difficiles à expliquer dans le système qui constitue la raison particulière de chaque homme juge en dernier ressort du fait de la révélation. « La doctrine du salut est indifféremment proposée » à tous les hommes; elle ne s'adresse particulièrement ni au » rang ni à la noblesse, ni à rien de ce qui nous distingue dans » le monde : car ce qu'elle demande, c'est qu'on l'admette de » foi, et non qu'on raisonne avant de lui faire accueil (3). »

« La foi exige l'obéissance, et non le travail de l'esprit; et » quand c'est Dieu qui ordonne, on doit obéir, et non examiner (4). »

« La foi est un bouclier qui protége ceux qui croient sans » discuter; mais si l'on raisonne, si l'on argumente, si l'on

» munias, quàm quæ munita est ab illo qui gressuum nostrorum tan» quàm Deus vidit infirmitatem. Ea est autem prima, humilitas; secunda, » humilitas; tertia, humilitas. » *Epist. CXVIII, n.* 22.

(1) *Epist. CXX, n.* 3, *loc. cit.*

(2) « Ab his ergò duobus columnis (Augustinum loquor et Ambro» sium), crede mihi, difficilè avellor. » *Ad Hug. de S. Victore.*

(3) « Communis quippe omnibus doctrina prostat : non dignitatis » discrimen novit, non gentis excellentiam, non aliud quidpiam simile : » fide namque tantùm eget, non syllogismis. » *In Epist. ad Rom., Hom.* 2, *n.* 5.

(4) « Fides enim obedientiâ opus habet, non curiosâ perquisitione : ac » cùm Deus præcipit, obedire, non curiosè inquirere oportet. » *Ibid., Hom.* 27, *n.* 1.

» demande des raisons, ce n'est plus un bouclier, c'est plutôt » une entrave (1). »

« La persuasion pleine et entière est le fruit de la foi; celle » qui est le produit du raisonnement ne vaut pas la peine qu'on » en tienne compte... La foi est solide, quand elle est sans » alliage de raisonnement. Car, autant le raisonnement divise » et ébranle ce à quoi il s'attaque, autant la foi communique de » force et de solidité (2). »

« La foi coupe court à toutes les questions. Qu'est-il besoin » d'en élever, là où l'examen est interdit? Les questions font » perdre la foi. Car celui qui questionne, cherche ce qu'il n'a » pas encore trouvé : celui qui questionne est dans l'impuis- » sance de croire. Car, si l'on cherche encore, c'est qu'on n'est » pas persuadé. La foi fait taire tous les raisonnements (3). »

« Quelques-uns abandonnent la foi, et ce sont ceux qui » veulent tout obtenir par le raisonnement : car le raisonne- » ment cause le naufrage, tandis que la foi est comme un » vaisseau à l'abri de toutes les tempêtes (4). »

« La foi nous affermit; le raisonnement, au contraire, ébranle » et renverse : la foi est incompatible avec le raisonnement (5). »

« Lorsqu'il plaît à Dieu de révéler quelque vérité, il faut rece- » voir sa parole avec foi, et non pas discuter avec hardiesse (6). »

(1) « Fides est scutum tegens eos qui sine curiosâ perquisitione cre- » dunt: sin autem sint sophismata, et rationes, et reprehensiones, non » est scutum, sed nos impedit. » *In Epist. ad Eph., Hom.* 24, *n.* 1.

(2) « Plenitudinem autem dixit (Apostolus) eam quæ est per fidem : » est enim etiam persuasio per ratiocinia, sed illa nihili est æstimanda..... » Fides... hoc ipsum facit (scilicet firmamentum), quandò non sinit ingredi » ratiocinia. Nam sicut ratiocinia dividunt et concutiunt, ità consolidat » fides et condensat. » *In Epist. ad Coloss., c.* 2, *hom.* 5, *n.* 2 *et* 3.

(3) « Viden quàm has quæstiones improbet (Apostolus)? Ubi enim » fides est, quæstione non est opus : ubi nihil curiosè inquirendum, quid » opus est quæstione? Quæstio fidem tollit. Nam qui quærit, nondùm » invenit : qui quærit, non potest credere. Ideò ait (*I Tim., I,* 4), ne » hujusmodi quæstionibus operam demus : nam si quærimus, id fides non » est : fides enim ratiocinium sedat. » *In Epist. ad Tim., Hom.* 1, *n.* 2.

(4) « Et à fide quidam avertuntur, qui omnia ratiociniis exquirunt : » naufragium enim pariunt ratiocinia, fidesque est quasi navis tutis- » sima. » *Ibid., Hom.* 5, *n.* 1.

(5) « Fides ergò confirmat et stabilit, rationes verò labefaciunt; con- » traria enim est fides ratiociniis. » *In Epist. ad Hebr., Hom.* 33, *n.* 3.

(6) « Cùm enim Deus quidpiam sancit, quod dicitur fideliter accipien- » dum est, nec audacter disquirendum. » *De incompr. Dei naturâ, Hom.* 2, *n.* 2.

« Il nous est ordonné (*II Cor., X, 4*) de détruire les raison-
» nements, et non d'en construire aucun; de les répudier, et
» non d'en faire notre armure : car, dit l'Esprit-Saint, les
» raisonnements des mortels sont timides. Que signifie ce dernier
» mot? Celui qui est timide s'effraie et tremble, lors même qu'il
» est en lieu de sûreté. Ainsi en est-il de la conviction qu'on
» obtient par voie de raisonnement : lors même qu'elle est
» fondée en vérité, elle ne produit point en nous une certitude
» exempte de toute crainte (1). »

Voici comme nous pouvons argumenter sur ce dernier texte du saint docteur.

C'est un sentiment des plus autorisés en théologie, que la certitude que donne la foi surpasse en solidité celle des vérités naturelles. Mais, si la foi reposait sur un raisonnement ou sur un jugement antérieur, elle n'aurait pas plus de certitude que ce raisonnement ou ce jugement lui-même, et par conséquent, il serait absurde de donner aux vérités révélées une certitude supérieure à celle des vérités naturelles : ce qui est opposé en particulier à la doctrine du saint archevêque de Constantinople. « Ce que la foi nous montre, dit-il, nous devons le croire avec » plus d'assurance, que ce que nous voyons avec les yeux du » corps (2). »

Finissons encore ici par saint Bernard. « La témérité humaine » osera-t-elle, dit ce Père, revenir sur ce que Dieu a jugé (3). » Or, ce serait revenir sur ce que Dieu a jugé, que d'attendre toujours, pour croire à sa parole, que nous ayons jugé par nous-mêmes si c'est lui qui nous a parlé : car il a sans doute le pouvoir d'accompagner sa parole de signes assez manifestes, pour rendre ce jugement de notre part superflu.

(1) « Præceptum nobis est, ut eas (rationes) demoliamur, non extruamus; » imperatum nobis est, ut eas dissolvamus, non armemus; *Ratiocinia* » *enim mortalium timida sunt* (*Sap., IX, 14*). Quid illud est *timida?* » Timidus, etiamsi securo loco ambulet, non audet, sed formidat ac tre- » pidat : ità quod ratiociniis demonstratum est, etiamsi verum sit, non- » dùm tamen satis certa argumenta, dignamque fidem animo offert. » *Contra anom., l. XI, n. 1.*

(2) « Fidei enim est, non corporalibus oculis contentos esse, sed oculis » mentis imaginari ea quæ non videntur. Nam illa fide digniora credenda » sunt, quàm ea quæ corporalibus oculis videntur. » *In Genesim, Hom. 63, n. 5.*

(3) « Numquid Dei judicium audeat humana temeritas retractare? » *Epist. CXXVI, ad episc. Aquitaniæ.*

« La raison est pour l'intelligence, ce que l'autorité est pour » la foi (1). » Si donc nous jugeons par notre raison particulière que Dieu a effectivement parlé aux hommes, au lieu de nous en rapporter sur ce point comme sur le reste à l'enseignement de l'Eglise, nous aurons bien peut-être l'intelligence de cette vérité fondamentale, mais nous n'en aurons pas la foi.

« La foi ne vient pas de ce qu'on voit, mais de ce qu'on » entend (2). » Mais le jugement qu'on porterait d'après soi-même sur la vérité de la révélation, serait la conséquence de ce qu'on aurait vu, et non pas de ce qu'on aurait entendu, puisqu'on aurait refusé d'en croire l'Eglise sur ce qu'elle nous en aurait enseigné. Donc ce jugement de la raison exclurait la foi. Ce jugement de la raison supposerait un effort de notre propre esprit : mais à quoi cet effort aboutirait-il, s'il n'était aidé par la grâce? « *Frustrà nititur, si non innititur,* » dit encore saint Bernard (3). Or, la grâce ne nous incline pas à juger ; elle nous incline à croire.

Nous avons promis d'ajouter à l'autorité des Pères celle des docteurs : on voudra bien nous excuser, si nous nous bornons à citer ici le docteur angélique saint Thomas.

Voulant établir que ce n'est point par des arguments que Jésus-Christ a persuadé sa résurrection à ses disciples, à qui il devait suffire du témoignage de la sainte Ecriture, quoiqu'il leur eût donné de plus des signes évidents de sa résurrection, l'Ange de l'école développe en ces termes la proposition qu'il a en vue : « Je réponds que le mot *argumentum* se prend en deux » sens bien distincts. Tantôt on appelle de ce nom une raison » qui sert à nous convaincre ; tantôt on donne ce même nom à » un signe quelconque, employé en témoignage d'une vérité. Si » donc on veut entendre dans le premier sens ce mot *argumen-* » *tum* (argument ou preuve), Jésus-Christ n'en a point donné » à ses disciples pour leur persuader sa résurrection, parce que » cette preuve ou cet argument, résultant d'un enchaînement » de propositions, aurait été déduit de principes, ou qui, s'ils » n'eussent été évidents, n'auraient rien prouvé, puisqu'on ne » saurait rendre une chose évidente à l'aide d'une autre qui ne

(1) « Me non facilè fateor assentire, si non firmior induxerit vel ratio » ad intelligendum, vel ad credendum auctoritas. » *Ad magistr. Hug. de S. Vict. Epist. LXXVII, c.* 2.

(2) « Quasi fides ex visu sit, non potiùs ex auditu. » *In Cant. serm.* 76.

(3) *In Cant. Serm.* 85.

» le serait pas; ou qui, s'ils eussent été évidents, n'auraient pas » par cela seul surpassé la raison humaine, et dès-lors auraient » été impuissants à établir la foi de la résurrection, qui excède » par sa nature la raison humaine. Car IL FAUT QUE LES PRIN- » CIPES D'UNE PREUVE SOIENT DU MÊME ORDRE QUE LA VÉRITÉ QUE » CETTE PREUVE TEND A ÉTABLIR... Mais Jésus-Christ a prouvé sa » résurrection à ses apôtres par la sainte Ecriture, qui est le » fondement de la foi, lorsqu'il leur a dit : *Il faut que tout ce* » *qui est écrit de moi dans la Loi, les Psaumes et les Prophètes* » *s'accomplisse*...

» Si l'on prend au contraire dans le second sens le mot » *argumentum* (argument ou preuve), on doit dire que Jésus- » Christ a fait connaître par des preuves (*in multis argumentis*) » sa résurrection à ses apôtres, en tant qu'il a montré par des » signes évidents qu'il était véritablement ressuscité... Or, » Jésus-Christ a eu deux motifs pour donner à ses disciples ces » signes évidents de sa résurrection : le premier, c'est que » leurs cœurs n'étaient pas disposés à croire facilement qu'il » était ressuscité, ce qui l'obligea à leur adresser ce reproche : « *O insensés, dont le cœur est lent à croire!* (*Luc. c. ult.*) » Et » on lit de même dans saint Marc qu'*il leur reprocha leur incré-* » *dulité et la dureté de leur cœur.*

» Le second motif de cette conduite de Jésus-Christ, c'est » pour que le témoignage de ses disciples eût plus de force, » étant autorisé par ces signes mêmes qu'ils avaient vus de » leurs yeux, comme saint Jean le témoigne au commencement » de sa première Epître : « *Nous annonçons ce que nous avons* » *vu, ce que nous avons entendu, ce que nos mains ont touché* (1). »

(1) « Respondeo dicendum, quod argumentum dicitur dupliciter. » Quandoque dicitur argumentum quæcumque ratio, rei dubiæ faciens » fidem. Quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum, » quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem..... Primo igitur » modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam » resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa pro- » cessisset ex aliquibus principiis, quæ si non essent nota discipulis, » nihil per ea eis manifestaretur : quia ex ignotis non potest aliquid fieri » notum. Si autem esset eis nota, non transcenderent rationem huma- » nam, et ità non essent efficacia ad fidem resurrectionis astruendam, » quæ rationem humanam excedit. OPORTET ENIM PRINCIPIA EX EODEM » GENERE ASSUMI..... Probavit autem eis resurrectionem suam per aucto- » ritatem sacræ Scripturæ (quæ est fidei fundamentum), cùm dixit : » *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in Lege et Psalmis et Pro-* » *phetis de me*, ut habetur Luc. ult. Si autem accipiatur secundo modo

Selon la doctrine dont nous venons de voir l'exposé, les raisons humaines, et le raisonnement, qui en est le procédé le plus ordinaire, ne doivent donc pas être le fondement de notre foi ; et celle-ci, par conséquent, ne doit pas porter sur un raisonnement ou sur un jugement antérieur, en un mot, sur un acte particulier de notre raison. D'un autre côté, les preuves sensibles, que Jésus-Christ a données de sa résurrection et généralement de la vérité de sa doctrine, étaient le plus souvent des actes de sa condescendance pour des esprits, ou prévenus contre lui, ou trop faiblement disposés, à qui l'autorité seule de sa parole divine aurait dû suffire.

Saint Thomas dit dans un autre endroit (1) : « Celui qui croit » a un motif suffisant de croire : car il a pour motif l'autorité » de la doctrine divine confirmée par des miracles, et plus » encore l'impulsion intérieure de la grâce. Il ne croit donc pas » légèrement, quoique les motifs qu'il a de croire ne soient pas » suffisants pour lui donner la science. »

La grâce intérieure d'une part, une autorité extérieure de l'autre, voilà tout ce qu'il faut pour commander et inspirer la foi. La foi elle-même est un acte d'obéissance au commandement divin : *Ad obediendum fidei* (S. Paul aux Rom., I, 5). Tout cela se passe sans que le raisonnement, sans que la raison humaine y prenne aucune part, si ce n'est pour se taire et se soumettre : car il s'agit de la foi, et non de la science.

Ecoutons encore une fois ce grand docteur : « Les articles » de notre foi sont dans la doctrine révélée, ce que les principes » évidents par eux-mêmes sont dans les sciences acquises par

» argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis » declarasse, in quantum per quædam evidentia signa se verè resurrexisse » ostendit..... Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo, primò quidem, quia non erant corda eorum disposita ad hoc quòd de facili fidem resurrectionis acciperent ; unde ipse » dicit eis (Luc. ult.) : *O stulti et tardi corde ad credendum!* Et » (Marc. ult.) *exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam* » *cordis*. Secundo, ut per hujusmodi signa eis ostensa efficacius eorum » testimonium redderetur, secundùm illud I Joan. I : *Quod vidimus, et* » *audivimus, et manus nostræ contrectaverunt, hoc testamur.* » 3 *P. Summ. Theol. q.* 55, *art.* 5, *concl.*

(1) « Dicendum, quòd ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad » credendum : inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis » confirmatæ, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde » non leviter credit : tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum. » 2, 2, *q.* 2, *art.* 9, *ad* 3.

» la raison naturelle (1). » Donc, comme les principes évidents par eux-mêmes n'exigent pas pour être admis un jugement ou un raisonnement antérieur, il doit en être de même, et à plus forte raison, des articles définis de la doctrine révélée.

Ce que nous venons de dire contre la prétendue nécessité d'un jugement antérieur à l'acte de foi, ne doit s'entendre au reste que de cette sorte de jugement qu'on supposerait suspendre en nous cet acte, en lui donnant le doute pour condition préalable. Mais si, par ce jugement de la raison, on ne veut dire autre chose que la simple appréhension ou perception de l'évidence de crédibilité des mystères qui nous sont proposés à croire, il est nécessaire en ce sens qu'un jugement de la raison, entendu de cette manière, précède en nous l'acte de foi; car un pareil acte, ayant la volonté pour mobile, suppose la connaissance des motifs qui doivent la déterminer, suivant cet adage si connu : *Nihil volitum, quin præcognitum.* Et c'est ainsi que trouvent leur application toute naturelle les paroles de saint Augustin et de saint Thomas (2) qu'on voudrait peut-être nous opposer, et que nous nous réservons de discuter en leur lieu. Il est évident que c'est dans ce même sens que Suarez a entendu le mot *judicium,* lorsqu'il a dit pour expliquer le passage en question de saint Augustin : *Ante prædictam voluntatem, necesse est habere hoc judicium, Credendum est;* on n'a pour s'en convaincre qu'à relire le passage entier de ce célèbre théologien rapporté en note au bas de cette page (3). Le P. Kilber (*Tractat. de fide,* part. II, cap. 1,

(1) « Respondeo dicendum, quòd itâ se habent in doctrinâ fidei articuli » fidei, sicut principia per se nota in doctrinâ quæ per rationem natu» ralem habetur. » 2, 2, *q.* 1, *art.* 7, *concl.*

(2) « *Credere est cum assensione cogitare, et quia nemo credit, nisi priùs cogitat* (al. *cogitaverit*) *esse credendum,* etc. » S. August., *Lib. de Prædestin. sanctorum,* cap. II. « Non enim *crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.* » S. Thom., 2, 2, q. 1, art. 4, ad 2. Observons que ni l'un ni l'autre de ces deux docteurs ne se sert ici du verbe *judicare,* porter un jugement, mais de ces mots : *cogitare, videre* (penser, voir), qu'on ne peut rendre par le verbe français *juger* sans faire violence à leurs paroles.

(3) « Initium voluntatis credendi nihil aliud est nisi gratia vocationis, et non tantùm externæ, sed etiam internæ, per quam et intellectus suadetur, et voluntas paulatim attrahitur ut velit... At verò illa vocatio est ex purâ gratiâ Dei, imò est ipsa prima gratia auxilians ; ergò initium voluntatis credendi est gratia, et ex gratiâ seu gratuitâ voluntate Dei. Quod optimè confirmat August., *Lib. de Prædestin. sanctor.,* cap. II, et illo

art. 1, *Theol. Curs. compl.* Migne, t. VI, col. 541) suppose deux jugements antérieurs à l'acte de foi, l'un spéculatif, et l'autre pratique; mais il explique lui-même sa pensée, en prenant le mot *judicium*, dont il se sert, pour synonyme de *cognitio* : *Cognitiones prœviœ sunt judicia*, dit-il dans ce même endroit. Il est vrai qu'il va même jusqu'à prétendre (*ibidem*) que l'examen des motifs de crédibilité doit précéder communément en nous ce même acte de foi; mais ou il veut parler d'adultes à qui la doctrine révélée serait proposée pour la première fois et qui auraient des préjugés à vaincre en eux-mêmes, ou, s'il veut parler d'enfants dont la raison commence seulement à se développer, il est évident qu'un enfant de cette faiblesse d'esprit ne saurait raisonnablement entreprendre un tel examen, qu'en s'appuyant, non sur ses seules lumières qui sont à peu près nulles, mais sur celles de l'Eglise qui le lui permettrait. Or, l'Eglise ne le lui permettra, qu'après avoir exigé de lui, au préalable, un acte de foi.

COROLLAIRE TROISIÈME.

Les vérités mêmes de l'ordre naturel appelées préambules de la foi doivent, régulièrement parlant, être crues comme de foi, avant d'être démontrées par la raison.

La preuve de cette nouvelle assertion est toute simple. Une vérité qui, pour se faire admettre, demande le travail d'une démonstration, peut sans inconvénient être révoquée en doute jusqu'à ce qu'elle soit démontrée. Or, le doute ne peut pas être permis à un catholique par rapport aux préambules de sa foi, puisqu'alors ce serait pour lui une nécessité de tenir en suspens sa foi même. Prenons pour exemple l'existence de Dieu, qui, suivant la doctrine de saint Thomas, est un préambule plutôt

II Corinth., 3 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, aliquid, scilicet, ad solum conferens; sed principium illius voluntatis est aliqua pia et sancta cogitatio multùm saluti proficua, quia *credere*, inquit, *est cum assensione cogitare, et quia nemo credit, nisi priùs cogitet esse credendum*; ergò illa cogitatio, seu illud principium voluntatis credendi, non est ex nobis, sed ex Dei gratiâ. Et in cap. IV idem confirmat ex illo I Corinth., 4 : *Quid habes quod non accepisti?* Nam illud initium aliquid est, et magni momenti. Nam ante prædictam voluntatem, necesse est habere hoc judicium, *credendum est*, vel, *expedit credere*; hoc autem aliquid est, et magni momenti ad negotium salutis : est ergò gratia, seu ex gratiâ. » SUAREZ, *Tractat. de gratiâ*, lib. II, cap. III, n. 17, t. VII, pag. 597-593, édit. Vivès.

qu'un article de foi. Quoique, considérée en elle-même, elle soit de toutes les vérités la plus évidente, elle n'est cependant pas, suivant le même saint docteur et d'après le sentiment le plus suivi des théologiens, évidente par elle-même pour chacun de nous. Si donc nous étions réduits pour la trouver aux investigations de notre propre raison, bien des heures, et peut-être même bien des jours et des mois s'écouleraient pour nous avant que nous en eussions acquis une pleine certitude. Et cependant l'Apôtre nous crie que, si nous voulons nous approcher de Dieu, nous devons croire avant tout qu'il existe (1). C'est donc pour nous une obligation, *oportet,* de croire avant tout le reste en fait de religion la vérité de l'existence de Dieu, et de la croire de foi divine, comme il est assez clair par toute la suite du contexte, que c'est d'une foi semblable que l'Apôtre veut parler : obligation qui, pour le dire en passant, serait tout-à-fait superflue, si l'existence de Dieu était pour nous une vérité évidente par elle-même, puisqu'il est de la nature de ces sortes de vérités de forcer l'assentiment.

Bien que le célèbre passage de la *Somme contre les gentils* de saint Thomas, qui vient à l'appui de notre thèse, soit d'avance connu de nos lecteurs, ils ne nous sauront sans doute pas mauvais gré de le remettre ici sous leurs yeux; c'est le chapitre IV du livre I[er]. Nous allons nous servir, pour le reproduire, de la traduction de M. l'abbé Ecalle (2).

(1) « Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est. » *Hebr.*, *XI*, 5.

(2) *Somme contre les gentils,* édit. Vivès, t. I[er], pag. 21 et suiv. « Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, unâ ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, utraque convenienter divinitùs homini credenda proponitur.

» Hoc autem de illâ primò ostendendum est, quæ inquisitioni rationis pervia esse potest; ne fortè alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustrà id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

» Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodò rationi inquirenda relinqueretur.

» Unum est, quòd paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.

» Quidam siquidem impediuntur propter complexionis indispositionem, ex quà multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum. Undè nullo studio ad hoc pertingere possent, ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

» Quidam verò impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim

« Puisqu'on distingue deux sortes de vérités dans les attributs » divins, les unes que nous pouvons découvrir par les efforts de » notre raison, les autres qui dépassent l'esprit humain, rien » n'empêche de les proposer toutes à l'homme comme objet de » foi divine.

esse, inter homines, aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis pertingerent, scilicet Dei *cognitionem*.

» Quidam autem impediuntur pigritiâ. Ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, quùm ferè totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur. Propter *quod metaphysica, quæ* circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda.

» Sic ergò nonnisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest; quem quidem laborem pauci subire volunt pro *amore* scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus *inseruit* appetitum.

» Secundum inconveniens est, quòd illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent, tùm propter hujusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis nonnisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur; tùm etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est, tum propter hoc quòd, tempore juventutis, dùm diversis *motibus* passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens et sciens, ut dicitur in septimo Physicorum (c. 3). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; quùm Dei *cognitio, quæ* homines maximè perfectos et bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem, proveniret.

» Tertium inconveniens est, quòd investigationi rationis humanæ plerùmque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectùs nostri in judicando et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissimè etiam demonstrata, dùm vim demonstrationis ignorant, et præcipuè quùm videant à diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquandò aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliquâ probabili vel sophisticâ ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideò oportuit, per viam fidei, fixâ certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

» Salubriter ergò divina providit clementia, ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet; ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

» Hinc est quod dicitur : *Jam non ambuletis, sicut et gentes ambulant, in vanitate sensûs sui, tenebris obscuratum habentes intellectum* (*Eph.*, *IV*, 17, 18). Et : *Ponam universos filios doctos à Domino* (*Isai.*, *LIV*, 13). »

» C'est ce qu'il faut établir d'abord pour les vérités accessibles aux recherches de la raison, de peur qu'on ne s'imagine » que, par cela même que la raison peut les atteindre, il serait » inutile de les proposer à croire comme étant du domaine de » la révélation surnaturelle.

» Si l'on voulait abandonner à la raison seule le soin de » rechercher ces vérités, il en résulterait trois inconvénients.

» Le premier, c'est que la connaissance de Dieu serait le » partage d'un petit nombre d'hommes, puisqu'ils sont privés » pour la plupart du fruit d'une étude assidue, qui est la découverte de la vérité; et cela pour trois raisons.

» D'abord, il en est beaucoup qui par l'effet d'une constitution vicieuse manquent naturellement de dispositions pour la » science. C'est pourquoi ils ne peuvent se livrer à aucune étude » capable de les faire parvenir au plus haut degré de la science » humaine, qui est la connaissance de Dieu.

» D'autres, ensuite, trouvent un obstacle dans la nécessité de » s'occuper de leurs propres affaires, puisqu'il faut que parmi » les hommes il y en ait qui se consacrent à l'administration » des biens temporels. Il ne reste plus à ceux-là assez de temps » pour examiner à loisir ces questions et faire les recherches » nécessaires pour arriver à la découverte la plus avancée de » l'intelligence humaine, savoir, la notion de Dieu.

» Il en est, enfin, qui sont arrêtés par la paresse; car il faut » savoir beaucoup de choses avant d'arriver à celles que la » raison peut découvrir en Dieu, puisque presque toutes les » méditations de la philosophie tendent à nous le faire connaître. C'est pour cette raison que la métaphysique, qui a » pour objet les choses divines, est de toutes les parties de la » philosophie celle que l'on réserve pour l'étudier la dernière.

» Ainsi donc, ce n'est qu'à force d'application et de peine que » l'on parvient à découvrir cette vérité; et il en est peu qui » veuillent s'imposer ce travail par amour de la science, bien » que Dieu ait mis dans l'esprit humain un penchant naturel » qui le porte vers elle.

» Le second inconvénient, c'est que ceux qui pourraient enfin » connaître ou découvrir cette vérité n'y parviendraient qu'avec » peine et après un long espace de temps. Il en est ainsi, » d'abord à cause de la profondeur des vérités de cette espèce » que l'esprit humain ne peut trouver et saisir au moyen de la » raison qu'après s'y être longtemps exercé; ensuite parce que

» des connaissances préliminaires très-étendues sont absolument
» nécessaires, comme nous l'avons déjà dit. Cela vient encore
» de ce que pendant la jeunesse l'âme, agitée en sens divers
» par les mouvements des passions, n'est pas apte à rechercher
» une vérité si relevée; et ce n'est qu'en se calmant qu'elle
» devient sage et instruite... Si donc la voie de la raison était
» la seule qui pût nous conduire à la connaissance de Dieu, le
» genre humain resterait plongé dans les ténèbres de l'ignorance
» la plus profonde, puisque le petit nombre seulement, et encore
» après un temps considérable, pourrait acquérir cette notion
» qui rend les hommes bons et parfaits.

» Le troisième inconvénient, c'est que la raison humaine est
» le plus souvent embarrassée par l'erreur dans ses recherches,
» parce que notre esprit, faible dans ses jugements, se laisse
» aller à l'illusion. Il en résulte que beaucoup de personnes con-
» tinueraient à douter de ce qui est démontré avec la dernière
» évidence, parce qu'elles ne connaissent pas la force de la dé-
» monstration, et surtout parce qu'elles voient les choses les
» plus contradictoires enseignées par ceux qui portent le nom
» de sages. Il arrive aussi qu'il se mêle aux vérités parfaite-
» ment prouvées des choses fausses qui, loin d'être rigoureuse-
» ment établies, reposent seulement sur une raison plausible ou
» sur un sophisme que l'on prend quelquefois pour une démon-
» stration réelle. Voilà pourquoi il est devenu nécessaire que la
» vérité même, concernant les choses divines, fût proposée aux
» hommes avec une certitude inébranlable par la voie de la foi.

» C'est donc avec une sage prévoyance que la bonté divine a
» voulu que l'on admît comme articles de foi même les choses
» que la raison peut découvrir, afin que tous participent facile-
» ment à la connaissance de Dieu avec assurance et sans danger
» d'erreur. C'est ce qui a fait dire à saint Paul : *Ne vivez plus*
» *comme les Gentils, qui suivent dans leur conduite la vanité de*
» *leurs pensées et dont l'esprit est rempli de ténèbres*. Isaïe dit
» encore : *Je ferai que tous vos enfants seront instruits par le*
» *Seigneur*. »

Ce que nous venons de dire en général des préambules de la foi, nous pouvons l'appliquer en particulier aux motifs de crédibilité, tels que les miracles, les prophéties, etc. Pour apprécier, comme chacun de nous a pu le faire, la valeur de ces motifs, nous avons sans doute fait usage de notre raison; mais combien l'autorité de l'Eglise et les lumières de ses docteurs ne nous ont-

elles pas aidés et soutenus même dans ce travail? Combien parmi nous de fidèles qui, pour admettre la légitimité de ces motifs, ont cédé à l'évidence de l'autorité, bien plus qu'à l'autorité de l'évidence! Rappelons-nous ici le mot de saint Augustin, pour nous l'appliquer à nous-mêmes, et disons avec lui : Je ne croirais pas à l'Evangile, cet authentique monument des miracles confirmatifs de ma foi, si je n'y étais déterminé par l'autorité de l'Eglise catholique (1).

Mais quoi! objectera quelqu'un, vous croyez donc à l'autorité de l'Eglise sur son autorité même? Oui, sans doute; et pourquoi non? Pourquoi refuserais-je d'en croire l'Eglise sur son propre témoignage? N'est-elle pas assez digne de foi? N'est-elle pas ma mère? Ne puis-je pas dire d'elle, par forme d'extension, ce que le Prophète royal a dit par excellence du divin époux, que la grâce est répandue sur ses lèvres (2)? Si vous ne voulez pas que je l'en croie sur son propre témoignage, montrez-moi une autorité plus haute que la sienne. Mais si elle est au contraire la plus haute autorité visible, trouvez bon que je lui rende hommage et que je me soumette immédiatement à ses enseignements, puisque je ne fais en cela qu'obéir en un sens au penchant de ma nature, là même que la vôtre, ou plutôt à l'attrait divin qui remédie à l'infirmité de notre nature commune, et prévient ses écarts et ses inconséquences.

THÉORÈME DEUXIÈME.

Les premières notions que les hommes ont eues de Dieu et de leurs devoirs leur sont venues de la révélation primitive.

En effet, suivant le sentiment le plus communément reçu en théologie et parmi les interprètes de l'Ecriture, le premier exercice que l'homme nouvellement créé a fait de sa raison a été un acte de foi. Or, tout acte de foi suppose la révélation (3) à laquelle on adhère. Il faut donc, pour que l'homme nouvellement créé ait pu faire aussitôt un acte de foi, que Dieu se soit révélé à lui

(1) « Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret authoritas. » S. Aug. contra epist. Manichæi quam vocant fundamenti, c. 5.

(2) « Diffusa est gratia in labiis tuis. » *Ps. XLIV.*

(3) « La foi, don du ciel, suppose la révélation. » C'est la première des propositions souscrites par M. l'abbé Bautain, et la seconde signée plus récemment par M. Bonnetty.

dès le premier moment de son existence raisonnable. La notion purement rationnelle qu'Adam se serait formée de Dieu, soit en rentrant en lui-même, soit en contemplant ce monde visible, eût été impuissante pour lui faire produire cet acte de foi. La révélation en était dès-lors, comme elle en a toujours été depuis, la condition rigoureusement et indispensablement nécessaire.

« On entend par *révélation primitive,* » dit à ce sujet Son Eminence le cardinal Gousset, « celle qui a été faite aux patriarches, et plus spécialement à nos premiers parents. Or, on ne peut révoquer en doute cette révélation. « Dieu, dit un auteur » sacré (1), a créé l'homme de terre, et l'a fait à son image... » Il lui a créé, de sa substance, un aide semblable à lui. Il » leur a donné le discernement, une langue, des yeux, des » oreilles, un esprit pour penser, et il les a remplis de la lumière » de l'intelligence. Il a créé en eux la science de l'esprit; il a » rempli leur cœur de sens, et leur a montré le bien et le mal. » Il a fait luire son œil sur leurs cœurs, pour leur faire voir la » grandeur de ses ouvrages, afin qu'ils relevassent par leurs » louanges la sainteté de son nom, qu'ils le glorifiassent de » ses merveilles, et qu'ils publiassent la magnificence de ses » ouvrages. Il leur a prescrit encore l'ordre de leur conduite, » et les a rendus dépositaires de la loi de vie. Il a fait avec eux » une alliance éternelle, et leur a appris les ordonnances de sa » justice. Ils ont vu de leurs yeux les merveilles de sa gloire, » et il les a honorés jusqu'à leur faire entendre sa voix. Gardez-» vous, leur a-t-il dit, de toute sorte d'iniquité. Et il a ordonné à » chacun d'eux d'avoir soin de son prochain. » Si, au sortir du néant, Adam et Eve eussent été abandonnés à eux-mêmes, dans l'état de solitude où se trouvait alors le monde, sans aucun secours extérieur de la part de Dieu, sans révélation, sans lois

(1) *Ecclésiastique, XVII,* 1, 5-12. « Deus creavit de terrâ hominem, et secundùm imaginem suam fecit illum..... Creavit ex ipso adjutorium simile sibi : consilium, et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi : et disciplinâ intellectûs replevit illos. Creavit illis scientiam spiritûs, sensu implevit cor illorum, et mala et bona ostendit illis. Posuit oculum suum super corda illorum, ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent; et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum ejus. Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos. Testamentum æternum constituit cum illis, et justitiam et judicia sua ostendit illis. Et magnalia honoris ejus vidit oculus illorum, et honorem vocis audierunt aures illorum, et dixit illis : Attendite ab omni iniquo. Et mandavit illis unicuique de proximo suo. »

positives, serait-il vrai, comme le dit l'Ecclésiastique, que Dieu leur eût *créé* ou donné immédiatement la *science?* qu'il leur eût *montré le bien et le mal?* qu'il leur eût *prescrit des règles de conduite?* qu'il eût *fait avec eux une alliance éternelle?* qu'il leur eût *appris les préceptes de la justice?* qu'il leur eût *fait entendre sa voix*, et qu'il leur eût parlé, en leur *disant de fuir toute iniquité?* Non, évidemment. Il faut donc admettre une révélation primitive.

» D'ailleurs, ouvrons la Genèse : Nous y voyons Dieu qui a créé le ciel et la terre par sa parole, qui consacre six jours à l'organisation du monde, qui fait l'homme à son image et ressemblance, qui bénit et sanctifie le septième jour en mémoire de la création. Or, ce récit de Moïse suppose que Dieu s'est révélé à nos premiers parents comme créateur, éternel, indépendant, infiniment parfait : sans révélation, ils n'auraient jamais pu connaître ni comment le monde a été créé, ni comment ils ont été créés eux-mêmes; jamais ils n'auraient pensé à consacrer un jour au culte de Dieu, si Dieu n'eût sanctifié ce même jour, et ne leur eût ordonné de le sanctifier. « En donnant l'être » à nos premiers parents, dit Bergier, Dieu leur enseigna par » lui-même ce qu'ils avaient besoin de savoir pour lors; il leur » révéla qu'il est le seul créateur du monde, et en particulier » de l'homme, que seul il gouverne toutes choses par sa providence; qu'ainsi il est le seul bienfaiteur et le seul législateur » suprême, qu'il est le vengeur du crime et le rémunérateur de » la vertu. Il leur apprit qu'il les avait créés à son image et à » sa ressemblance; qu'ils étaient par conséquent d'une nature » très-supérieure à celle des brutes, puisqu'il soumit à leur » empire tous les animaux sans exception. Il leur prescrivit la » manière dont il voulait être honoré, en consacrant le septième » jour à son culte (1). » Moïse parle aussi de l'institution du mariage et de la loi qui le concerne : il est vrai que c'est Adam qui prononce cette loi; mais si l'on fait attention qu'il n'avait pu, faute d'expérience, acquérir encore aucune connaissance sur ce point, on reconnaîtra aisément qu'elle dut lui avoir été immédiatement révélée (2) de Dieu, vu surtout qu'elle contenait

(1) *Dictionnaire de théologie*, art. *Révélation*.

(2) « La révélation *divine* se définit généralement l'action *extérieure* de Dieu, ou l'action *extrinsèque* à Dieu, par laquelle Dieu manifeste aux créatures intelligentes, ce qu'il a dans l'esprit : *Actio Dei externa, sive Deo extrinseca, quâ denuntiat creaturis intellectivis ea quæ habet in mente*. Or, il est évident que les mots *extérieur* et *extrinsèque* de cette

des règles qui devaient s'observer dans les âges futurs. Dieu voulant faire sentir à l'homme qu'il a un maître, lui donne un précepte positif; il lui défend, sous peine de mort, de manger du fruit mystérieux de l'arbre de la science du bien et du mal. Adam désobéit; alors le Seigneur *se montre à lui* sous une forme sensible, le condamne et le frappe, non-seulement dans sa personne, mais encore dans ses enfants, comme dans la plus vive et la plus chère partie de lui-même : cependant il lui promet un Libérateur. Voilà ce que nous apprend l'histoire sacrée. Prétendre avec les rationalistes que ce récit n'est qu'une allégorie sans réalité, c'est vouloir anéantir tout à la fois et l'autorité des livres saints, et la croyance des patriarches, des Hébreux, des

définition n'ont qu'un sens *subjectif*, se rapportant à Dieu, qui révèle, et non pas un sens *objectif*, se rapportant à la créature, qui reçoit la révélation. Ces mots n'y sont employés que pour indiquer que la révélation n'est pas une des actions *ad intra*, mais une des actions *ad extra* de la nature divine; mais ils ne signifient pas du tout que la révélation divine est une manifestation *essentiellement extérieure* et *sensible* par rapport à l'homme qui en est l'objet. *Deus*, remarque le P. Antoine (*De fide*, sect. II), *propriè revelat et loquitur, non solùm cùm per se, vel per angelum aut hominem, vocibus humanis aut signis utitur ad manifestandam aliquam veritatem, sed etiam cùm*, PER SE, *mysterii alicujus cognitionem imprimit* MENTI *prophetæ*. En sorte que, pour n'avoir rien d'*extérieur* et de *sensible*, cette *impression immédiate* de la connaissance d'un mystère que Dieu fait à l'*esprit du prophète*, aussi bien que toutes les manifestations que Dieu fait directement à l'esprit des Saints, sans rien faire entendre à leur oreille, n'en sont pas moins des révélations véritables, que les prophètes et les Saints peuvent croire d'une *foi divine*. Ce sont des notions élémentaires en théologie. Or, l'auteur de la démonstration » (*Philosophie et Religion*) « dont il s'agit, ayant trouvé les mots *externa* et *extrinseca* dans la définition de la révélation, les a pris au sens *objectif*, comme se rapportant à l'homme; et, sans se douter de son erreur, il a dit et répété plusieurs fois que toute révélation divine, à l'exception de la révélation de la raison, n'est qu'une manifestation que Dieu fait à l'*extérieur* de l'homme par des *signes sensibles*, ou la cognition d'une vérité divine, qui arrive à l'homme *sensiblement du dehors*. C'est peut-être une distraction; mais c'est une distraction bien singulière lorsqu'on est théologien. Or, toutes les définitions qui abondent dans cette argumentation ont la même exactitude, la même précision, la même force et la même vérité, ainsi que les applications qu'on en fait et les conséquences qu'on en déduit. C'est au point de donner raison aux mauvaises langues qui disent qu'enseigner une science ce n'est pas toujours une preuve certaine qu'on la connaisse! » Le T. R. P. Ventura de Raulica, *la Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, pages 284 et suiv.

chrétiens et de toutes les nations, qui ont conservé le souvenir de la déchéance de l'homme et de la promesse d'un Médiateur...

» De plus, on peut prouver la révélation primitive par l'impossibilité où se serait trouvé le genre humain, livré à lui-même, de connaître, nous ne disons pas, les vérités d'un ordre surnaturel, mais même les dogmes de la religion qu'on appelle *naturelle*. En effet, de quelles connaissances, de quels raisonnements pouvait être capable l'homme naissant, isolé, sans éducation, sans instruction, sans expérience? Il est constant que ni les sourds-muets de naissance, qui n'ont pas reçu une éducation particulière qui supplée à la parole; ni les sauvages, qui, ayant été abandonnés dès leur plus tendre enfance, ont grandi loin du commerce des hommes, n'ont aucune idée, aucune notion distincte en matière de religion; et cela, parce qu'ils n'ont pas été en rapport avec la société, qui est dépositaire des vérités traditionnelles, religieuses et morales. Comment donc Adam, se trouvant d'abord seul au monde, sans communication de la part du Créateur, aurait-il pu connaître son origine, sa nature et sa fin dernière? Comment aurait-il su qu'il a été fait à l'image de Dieu, qu'il a été créé pour connaître Dieu, l'aimer, le servir, et mériter de le posséder éternellement? Et s'il n'a pu l'apprendre par lui-même, il ne l'aurait certainement pas appris de ses enfants, ceux-ci n'étant pas naturellement plus capables. Ce que ses descendants ont connu de la religion, ils le tenaient des chefs de famille, ou de Dieu lui-même se révélant aux patriarches.

» Dira-t-on que Dieu avait donné à notre premier père, en le créant, toute la capacité d'un homme fait, et toute l'habileté d'un philosophe consommé? Mais cette manière d'instruire l'homme ne serait-elle pas surnaturelle? N'équivaudrait-elle pas à une révélation faite de vive voix? D'ailleurs, si, malgré nos livres saints, dont les enseignements sont passés dans la société, les philosophes n'ont pas encore pu s'accorder ni sur la nature de Dieu, ni sur les destinées de l'homme, ni sur l'étendue de nos devoirs envers le Créateur; s'ils sont tombés dans les erreurs les plus grossières et les plus contradictoires sur les principaux points de la religion et de la morale, comment supposer que, dans le premier âge du monde, les hommes se soient trouvés capables de se former une religion aussi sage, aussi pure que celle qui leur est attribuée par les livres de Moïse? Si nos premiers parents ont pu, par les seules lumières de la raison, rédiger le code le

plus parfait que nous offre l'antiquité, comment se fait-il que plus les hommes se sont éloignés de l'origine des choses, plus aussi la religion, même naturelle, se soit altérée chez presque tous les peuples de la terre, au fur et à mesure précisément que la raison se développait par l'expérience, l'observation, la culture des arts?

» Le culte du vrai Dieu a précédé l'idolâtrie et la superstition sur la terre. « Le premier essai de former des idoles, dit le » Sage, a été un commencement de prostitution; et l'établisse- » ment de leur culte a été l'entière corruption de la vie humaine, » car les idoles n'ont point été dès le commencement (1). » Les vérités de la religion, c'est-à-dire, les vérités qui sont le moins à la portée de la raison de l'homme, ont paru tout d'abord sur l'horizon de l'esprit humain; on les trouve au berceau de tous les anciens peuples, alors même que l'on connaissait à peine les choses les plus nécessaires à la vie; preuve manifeste que ces vérités ont été originairement révélées à l'homme. Si elles eussent été le fruit de ses recherches et de ses inventions, loin de s'affaiblir avec le temps, elles se seraient naturellement fortifiées avec le développement des sciences humaines.

» Il n'y a pas de milieu : il faut de toute nécessité reconnaître que la religion a été primitivement révélée à nos premiers parents, ou que nos premiers parents ont vécu dans l'absence de tout sentiment religieux, ou que la religion des patriarches n'a été que le fétichisme, le paganisme le plus grossier, ainsi que le prétendent certains rationalistes de nos jours. Mais ces dernieres hypothèses sont aussi absurdes qu'elles sont contraires à l'histoire. « Quoi! Dieu en créant l'humanité a-t-il pu la con- » damner tout entière à croupir, pendant une longue suite de » siècles, dans une ignorance invincible des vérités les plus » essentielles? Seul ici-bas l'homme a reçu les facultés néces- » saires pour connaître et servir son Créateur, et son œil n'eût » pas été fait dès l'origine pour voir, son cœur pour aimer celui » qui est la vérité et la vie! Est-ce donc pour rester dans » l'ombre qu'il avait reçu ces larges ailes qui peuvent le sou- » lever au-dessus de toutes les choses qui passent, et ce regard » d'aigle qui cherche au fond des cieux le soleil divin?...

(1) *Sagesse, XIV,* 12 et 13. « Initium fornicationis est exquisitio idolorum; et adinventio illorum corruptio vitæ est. Neque enim erant ab initio, neque erunt in perpetu . »

» L'homme encore innocent, l'homme sortant des mains de » cette même Providence (qui étend ses soins maternels sur » toutes les créatures), eût été délaissé par elle? Il n'a pas, lui, » reçu des instincts qui se développent spontanément comme » ceux du castor ou de l'abeille, pour le conduire d'une manière » infaillible à l'accomplissement parfait de sa destinée. Il est » perfectible, mais à la condition d'être enseigné. Sans le secours » d'une forte éducation religieuse, ses facultés les plus sublimes » demeurent stériles, et s'atrophient par les déviations les plus » monstrueuses. Et ce secours lui eût manqué au moment même » où il en avait le plus pressant besoin! Et le genre humain » eût été condamné en masse, durant des milliers d'années, à » des erreurs profondément corruptrices et aux superstitions les » plus dégradantes! Cela est-il bien vraisemblable? Peut-on le » supposer *à priori*, quand on croit un Dieu bon et sage? » Evidemment non! Cela ne saurait paraître possible qu'au » point de vue des athées et des panthéistes. Quand on regarde » le genre humain comme le produit du hasard ou comme » l'enfant d'une loi aveugle de progrès nécessaire; quand on ne » voit en lui qu'une excroissance du chimpanzée, oh! alors je » comprends qu'on refuse de croire à la révélation. Mais qu'on » préfère des hypothèses comme celles de l'état de nature et du » fétichisme primitif, quand on croit sincèrement à la sagesse » et à la bonté de la Providence, c'est ce que je ne comprends » plus (1). » Ces hypothèses sont d'ailleurs contraires à l'histoire, au témoignage des monuments les plus authentiques (2). »

COROLLAIRE PREMIER.

Un souvenir au moins confus de la révélation primitive, avec les débris des principales vérités primitivement révélées, s'est toujours conservé dans le genre humain.

Nous donnons cette proposition comme une conséquence de la précédente, parce qu'il est évident que la révélation n'a pas été moins nécessaire à la postérité d'Adam pour connaître Dieu et les devoirs à remplir envers lui, qu'elle ne l'avait été à Adam lui-même, et que d'un autre côté il ne convenait pas à la sagesse

(1) M. l'abbé de Valroger, *Etudes critiques sur le rationalisme contemporain*, liv. II, sect. II, c. IV, § V.
(2) *Théologie dogmatique*, par S. E. le cardinal Gousset, archevêque de Reims, tome Ier, pag. 519 et suiv.

de Dieu de réitérer ses révélations à chaque nouvelle naissance; mais de même qu'il a parlé une fois pour toutes, sauf les cas exceptionnels, à la nature physique, *Crescite et multiplicamini*, ainsi a-t-il dû en être, dans un sens analogue, quoique différent, par rapport à la nature intelligente. Comme il a fait l'homme sociable et l'instruction transmissible, il a voulu que nos premiers parents transmissent à leurs enfants les connaissances dont ils avaient été les premiers favorisés, et que ceux-ci les transmissent de même à la postérité qui naîtrait d'eux dans la suite. L'histoire du monde entier vient à l'appui de ce raisonnement, puisqu'elle est là pour attester que, si la révélation primitive s'est conservée intacte dans la seule nation juive jusqu'à la naissance du Sauveur, et depuis cette grande époque dans la seule Eglise catholique jusqu'à nous, il n'est aucune nation même sauvage qui ait absolument perdu toute notion de Dieu et de sa loi, ainsi que de la sanction qu'il lui a donnée. *Veritas Domini manet in æternum.*

Comme le développement de cette proposition nous mènerait trop loin, nous nous contenterons de rapporter ici la fin du chapitre de la *Théologie dogmatique* donné déjà en grande partie dans le corollaire précédent, en renvoyant pour les détails à presque tous les apologistes de la religion chrétienne, depuis Lactance (1) et Eusèbe (2), jusqu'à Huet (3), Bergier (4) et Wiseman (5), et pour les découvertes les plus récentes à la précieuse collection des *Annales de philosophie chrétienne*.

« Nous avons, dit Mgr. le cardinal Gousset, une preuve de la révélation primitive dans la croyance de tous les peuples; tous l'ont reconnu en principe, en admettant, comme venant de Dieu, les principales vérités de la religion, même celles qui sont de l'ordre naturel. Une croyance générale et constante, dont on ne peut assigner l'origine qu'en remontant à l'origine des choses, fait nécessairement partie de la religion des patriarches. Les dogmes qui ont toujours été l'objet de la croyance des peuples sont : l'existence de Dieu, d'un Etre éternel, unique, auteur de toutes choses; la divine Providence et le culte de Dieu; la distinction des bons et des mauvais anges; la chute du premier homme, suivie de la disgrâce du genre humain; l'attente du

(1) *Divinarum institutionum libri VII.*
(2) *Præparatio evangelica.*
(3) *Demonstratio evangelica.*
(4) *Traité historique et dogmatique de la vraie religion.*
(5) *Discours sur les rapports entre la science et la religion révélée*

Libérateur et l'existence d'une autre vie. Ces dogmes, il est vrai, ont été altérés par les erreurs et les superstitions de l'idolâtrie, au point que, sans le secours des traditions consignées dans les livres saints, il serait impossible de débrouiller les traditions des peuples païens, et d'en faire un corps de doctrine. Mais, en prenant pour guides les auteurs sacrés, on peut suivre les traces de l'enseignement primitif, qui s'est répandu, par la dispersion des hommes, dans les différentes parties du monde (1). »

COROLLAIRE DEUXIÈME.

Ce qui fait la différence des vérités de l'ordre surnaturel d'avec les vérités de l'ordre naturel, ce n'est pas précisément leur qualité de vérités révélées.

Ce nouveau corollaire est à son tour une suite des précédents. Car, ainsi que nous le prouvions tout-à-l'heure, il y a bien des vérités de l'ordre naturel qui peuvent être crues d'une foi surnaturelle au moins par ceux dont la raison n'est pas suffisamment développée ; or, quoiqu'admises comme révélées de Dieu, ces vérités ne changent pas pour cela de nature, et n'en sont pas moins susceptibles en elles-mêmes d'être connues par nos moyens naturels et comprises par notre raison. Il faut donc leur chercher un autre caractère que la révélation pour les distinguer les unes des autres. Mais ce caractère ne serait-il pas précisément celui que nous venons de dire, savoir, que les vérités de l'ordre naturel sont celles-là seules qui sont susceptibles d'être comprises par notre raison ou connues par nos moyens naturels ?

C'est ce qui en effet pourrait paraître plausible à la première vue ; mais en y regardant de près, on y trouvera encore bien des difficultés. Car 1° il y a des vérités que les uns peuvent comprendre, tandis que les autres en sont incapables, et que les uns comme les autres cependant doivent croire de foi divine ; seront-elles pour cela de l'ordre naturel pour les premiers, et de l'ordre surnaturel pour les seconds ? 2° Une vérité peut appartenir à l'ordre surnaturel, et cependant être crue d'une foi purement humaine, si on la croit comme parole des hommes, au lieu de la croire comme parole de Dieu ; cessera-t-elle pour cela d'être de l'ordre surnaturel ? Donc, pour qu'une vérité appartienne à cet ordre, il peut être nécessaire qu'elle ait été

(1) *Théologie dogmatique*, tome Ier, pag. 524 et suiv.

révélée; mais ce caractère même de révélation ne suffit pas encore pour la faire discerner partout et toujours d'avec les vérités de l'ordre naturel.

Quel sera donc leur caractère distinctif? Le voici : c'est que les vérités de l'ordre naturel se rapportent directement au bien de la vie présente, tandis que celles de l'ordre surnaturel ont pour fin directe la vision béatifique. C'est ce que reconnaissent au fond tous les plus célèbres théologiens, comme on peut s'en convaincre, en lisant Tournely ou Montagne (*Tract. de gratiâ, q. proœm., art.* 2), par la diversité même des définitions qu'ils donnent les uns et les autres de l'ordre surnaturel, et qui toutes aboutissent, si elles ne sont évidemment défectueuses, à présenter le rapport direct de cet ordre à la vision béatifique comme le caractère qui le distingue de l'ordre proprement naturel. C'est pourquoi ce même auteur, après avoir défini la grâce, qui, comme tous en conviennent, est le mobile fondamental de l'ordre surnaturel, « un don surnaturel accordé gratuitement par le Créateur à la créature intelligente en vue de la vie éternelle (1), » définit de la manière suivante l'ordre surnaturel lui-même : « La » *surnaturalité,* dit-il, consiste essentiellement en ce que non-» seulement elle excède les forces et dépasse les besoins d'une » créature quelconque, en tant que ces besoins résultent de sa » constitution, mais encore en ce qu'elle se rapporte spéciale-» ment à Dieu comme auteur de la grâce et de la gloire, et » établit une union toute particulière entre la créature et Dieu » lui-même, considéré tel qu'il est dans son essence (2). »

On peut voir par ce simple aperçu toute l'injustice de certains théologiens d'ailleurs graves, qui accusent de baïanisme leurs adversaires, qualifiés par eux de traditionalistes, par cela seul que ceux-ci soutiennent la nécessité d'un enseignement primiti-

(1) « Donum supernaturale creaturæ intellectuali gratis à Deo concessum in ordine ad vitam æternam. »

(2) « Supernaturalitatem præcipuè ac primariò consistere, tùm in supradicto exigentiæ, ac virium totius naturæ excessu, tùm in eximiâ quâdam divinitatis, ut in se est, participatione; quæ quidem eximia divinitatis participatio posita est in speciali quâdam, cum ipso Deo, qualis in se est, spectato, conjunctione et unione. » Theol. Curs. compl., t. X, col. 22. Ou, comme portait l'édition de 1742 : « Supernaturalitatem essentialiter consistere, tùm in excellentiâ supra quaslibet vires et exigentiam cujuscumque naturæ creatæ et creabilis, tùm in speciali ad Deum ut auctorem gratiæ et gloriæ relatione, tùm denique in eximiâ quâdam cum ipso Deo, qualis in se est, spectato, unione. »

vement divin pour l'acquisition des premières notions, même naturelles, dont l'objet ne tombe pas sous les sens. Ces théologiens oublient sans doute que l'erreur précise de Baïus sur ce point consistait *fondamentalement à dire que la vision béatifique*, considérée comme fin de l'homme, était due à l'intégrité de notre nature primitive (*prop.* 22, *inter damnatas*). Or, un enseignement même divin ne suppose point nécessairement que celui qui le reçoit soit par-là même destiné à jouir un jour de la vision béatifique. Pour tirer cette conséquence avec quelque apparence de justesse, il faudrait en même temps soutenir que le premier homme, par cela seul que Dieu lui parlait, jouissait dès-lors de cette vision ou de quelque chose d'approchant. Mais penser de la sorte, ce serait tomber dans une autre erreur des plus dangereuses; ce serait, ou borner la liberté de Dieu, ou borner plus qu'il ne faut la liberté de l'homme; ce serait n'accorder à Dieu d'autre moyen de parler aux hommes, que *la manifestation de sa propre essence*; ce serait vouloir, ou que le premier homme ne fût pas libre de pécher, ou qu'il pût pécher quoique doué de la vision intuitive : dans le premier cas, on nierait la liberté du premier homme et l'on ferait Dieu auteur de son péché; dans le second, on renverserait toutes les notions de la théologie.

Saint Augustin entendait bien autrement cette même question, que ne paraissent l'entendre les théologiens auxquels nous faisions tout-à-l'heure allusion. Voici comme il expliquait la forme sous laquelle Dieu donna ses enseignements au premier homme : « On peut aussi demander, » disait-il dans son ouvrage *de Genesi ad litteram* (lib. VIII, c. 18, n. 37), « de quelle » manière Dieu parla à l'homme après l'avoir créé, et qu'il » créa sans doute doué de sens et de raison, pour qu'il fût en » état d'entendre et de comprendre sa parole. Car autrement » l'homme n'aurait pu recevoir de lui un précepte dont la » transgression devait le rendre coupable, s'il n'avait eu l'in» telligence de ce précepte même. Comment donc Dieu lui » parla-t-il? Est-ce intérieurement et d'une manière purement » intellectuelle, en sorte qu'il comprît dans son esprit ce que » Dieu voulait et exigeait de lui, sans qu'aucun son *eût frappé* » son ouïe, sans qu'aucune image eût été offerte à sa vue? Pour » moi, je ne pense pas que ce soit ainsi que Dieu ait parlé au » premier homme. Car ce que dit l'Ecriture nous induit plutôt » à croire que Dieu parla à l'homme dans le paradis de la

» même manière qu'il le fit dans la suite aux patriarches, » comme, par exemple, à Abraham ou à Moïse, c'est-à-dire, » sous certaine forme corporelle. De là vient qu'elle rapporte » qu'ils entendirent sa voix comme il marchait vers le soir dans » le paradis, et qu'ils se cachèrent (1). »

D'après saint Augustin donc, l'enseignement que Dieu donna au premier homme était surnaturel sans doute dans son auteur; j'ajoute même que, par le fait, il était surnaturel dans sa fin; mais il était naturel dans son mode, c'est-à-dire adapté, quant à la manière dont il fut donné, à la nature de l'homme en quelque sorte mixte, qui est de ne recevoir d'instruction qu'à l'aide de certains signes matériels. Or, tout le monde comprendra sans peine qu'en donnant à l'homme cet enseignement primordial, Dieu aurait pu ne point lui promettre le bonheur de le posséder lui-même pour prix de son obéissance. L'erreur de Baïus ne saurait donc sans défaut de logique être reprochée pour cela seul à ceux qui, comme nous tout le premier, soutiendraient la nécessité d'un enseignement primitivement divin pour l'acquisition des premières notions de l'ordre religieux et moral.

THÉORÈME TROISIÈME.

La foi n'est point en nous le résultat d'un travail intellectuel de notre propre esprit.

Nous avons vu en effet que la foi ne suppose indispensablement ni examen, ni raisonnement, ni jugement particulier de notre part; ce n'est donc point à de tels actes qu'elle doit sa formation.

D'ailleurs, c'est la foi qui nous fait devenir les enfants de Dieu; or, les véritables enfants de Dieu ne sont pas ceux qui se

(1) « Item quæri potest quomodò nùnc Deus locutus sit ad hominem quem fecit, jam certè sensu ac mente præditum, ut audire et intelligere loquentem valeret? Neque enim aliter præceptum posset accipere, quo transgresso reus esset, nisi hoc præceptum intelligeret. Quomodò ergò illi locutus est Deus? Utrùm intùs in mente secundùm intellectum, id est ut sapienter intelligeret voluntatem ac præceptum Dei sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum? Sed non sic existimo primo homini locutum Deum. Talia quippe Scriptura narrat, ut potiùs credamus sic esse Deum locutum homini in paradiso sicut etiam postea locutus est Patribus, sicut Abrahæ, sicut Moysi, id est in aliquà specie corporali. Hinc est enim quòd audierunt ejus vocem ambulantis in paradiso ad vesperam, et absconderunt se (*Gen.*, *III*, 8). » *De Genesi ad litteram,* lib. VIII, c. 18, n. 57 (t. III, pag. 587, édit. Migne).

conduisent par leur propre esprit, mais au contraire ceux qui se laissent conduire par l'esprit de Dieu, suivant ces paroles de l'Apôtre : « Tous ceux qui sont poussés par l'esprit de Dieu, ce » sont ceux-là qui sont les enfants de Dieu. » (*Rom.*, *VIII*, 14). Donc ceux-là ont la foi, qui suivent simplement l'esprit de Dieu, et non pas ceux qui se conduisent eux-mêmes par l'impulsion ou les raisonnements de leur propre esprit. C'est cette doctrine que saint Prosper semble résumer par ces paroles : « Ceux qui croient » sont conduits par l'esprit de Dieu; ceux qui ne croient pas » sont égarés par leur propre esprit. Ainsi notre conversion à » Dieu ne vient pas de nous, mais elle vient de Dieu même, » selon ce que dit l'Apôtre : « C'est par la pure grâce de Dieu » que vous êtes sauvés par le moyen de la foi : et en effet cela » ne vient pas de vous, puisque c'est un don de Dieu : cela ne » vient point de vos œuvres, afin que nul ne se glorifie (1). »

Cet illustre disciple de saint Augustin prévient ici la pensée que nous avions de faire valoir aussi ce texte remarquable, sur lequel nous reviendrons d'ailleurs dans la suite.

LEMME.

Pour croire raisonnablement, il n'est pas nécessaire de voir ce que l'on croit.

Observation. Ce mot *voir* peut s'entendre, et s'entend ordinairement de la vue matérielle; il s'entend aussi souvent de la vue de l'esprit, et dans ce dernier cas, la vue est ou immédiate, ou médiate seulement. Elle est immédiate, lorsqu'elle porte sur l'objet lui-même qu'il s'agit d'admettre; elle n'est que médiate, lorsqu'elle ne porte pas précisément sur cet objet, mais sur un autre qui le renferme ou le suppose nécessairement.

Cela posé, nous disons que, pour croire raisonnablement, il n'est nécessaire de voir ce que l'on croit d'aucune de ces manières.

1° Pour croire raisonnablement l'existence d'un objet, il n'est pas nécessaire de le voir des yeux du corps.

(1) « Qui credunt, Dei aguntur spiritu : qui non credunt, libero avertuntur arbitrio. Conversio ergò nostra ad Deum non ex nobis, sed ex » Deo est : sicut Apostolus dicit (*Eph.*, *II*, 8 *et* 9) : *Gratiâ salvi facti* » *estis per fidem, et hoc non ex vobis, sed Dei donum est; non ex* » *operibus, ne quis glorietur.* » *Epist. ad Rufin.*, c. *VI*, n. 7.

En effet, outre qu'il y a des objets purement spirituels, et qui par-là même ne sauraient tomber sous nos sens; pour que notre croyance soit raisonnable, il suffit qu'elle soit fondée sur des motifs auxquels nous ne pourrions sans folie refuser de nous rendre; or, nous pouvons avoir de pareils motifs de croire l'existence d'un objet, quand bien même nous n'en aurions jamais eu la vue matérielle. Et c'est ainsi que nous croyons l'existence d'un empire qui s'appelle la Chine, quoique nous ne nous soyons jamais transportés dans cette contrée.

2° Il n'est pas davantage nécessaire pour croire raisonnablement l'existence d'un objet spirituel ou une vérité intellectuelle quelconque, que nous en ayons la vision ou l'évidence immédiate. Car s'il en était ainsi, il faudrait révoquer en doute la vérité de tout ce que nous ne percevons qu'au moyen, soit de nos propres raisonnements, soit du témoignage des autres hommes; ce qui choque ouvertement tous les principes du sens commun.

3° Enfin, il n'est pas non plus nécessaire, pour croire raisonnablement une vérité quelconque, d'en percevoir l'évidence au moyen d'autres vérités qui seraient elles-mêmes évidentes. Car autrement, un enfant serait déraisonnable d'appeler sa mère celle qui se donnerait à lui pour telle, jusqu'à ce qu'il s'en fût assuré par lui-même ou par ses propres raisonnements; tandis qu'au contraire une conduite semblable serait une folie, dont aucun enfant jusqu'ici n'a vraisemblablement donné l'exemple.

Nous ne posons qu'en courant ces principes de sens commun, pour arriver plus tôt à la proposition que nous voulons principalement établir.

THÉORÈME QUATRIÈME.

Il n'est pas essentiel à la foi catholique d'être fondée sur des principes évidents à notre raison.

La vérité de cette proposition suit nécessairement du théorème premier que nous avons démontré; car il est manifestement impossible qu'un enfant nouvellement parvenu à l'âge de raison, perçoive clairement et distinctement la connexion de la doctrine catholique, qui lui est proposée pour la première fois, avec les principes évidents de la raison naturelle.

La vérité de la proposition actuelle se prouve en outre par le reproche que Notre-Seigneur fit à saint Thomas d'avoir attendu à le voir de ses propres yeux pour croire sa résurrection, et par

toutes les autorités que nous allons reproduire à l'occasion du théorème suivant. Nous nous bornerons pour le moment à faire valoir celle de saint Augustin : « Puisque le Seigneur déclare, » dit ce Père (1), que *Bienheureux sont ceux qui ont le cœur pur,* » *parce qu'ils verront Dieu,* et que la vue de ce grand Dieu » nous est promise pour la fin de nos jours comme devant être » notre principale récompense; nous n'avons point à craindre, » si nous ne pouvons voir clairement ce que nous croyons de la » nature de Dieu, qu'il ne nous soit fait pour cela l'application » de ces paroles : *Celui qui ignore sera ignoré lui-même.* Car » le monde, avec la sagesse humaine, n'ayant point connu » Dieu dans les ouvrages de la sagesse divine, il a plu à Dieu » de sauver par la folie de la prédication ceux qui croiraient » en lui. Cette folie de la prédication, ou cette apparence de » folie en Dieu, qui défie la sagesse humaine, est la cause du » salut pour le plus grand nombre, de sorte que non-seulement » ceux qui ne sauraient encore avoir une pleine intelligence de

(1) « Cùm autem Dominus dicat, *Beati mundo corde, quoniam ipsi* » *Deum videbunt,* eaque visio nobis in fine summum præmium promit- » tatur; non est metuendum, si nunc ad liquidum, quæ de Dei naturâ » credimus, conspicere non valemus, ne inde sit dictum, *Qui ignorat,* » *ignorabitur.* Quia enim in sapientiâ Dei non cognovit mundus per » sapientiam Deum, placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere » credentes. Hæc stultitia prædicationis, ac stultum Dei, quod sapientius » est hominibus, multos contrahit ad salutem, ut non solùm qui nondùm » certâ valent intelligentiâ conspicere naturam Dei, quam fide tenent, » verùm etiam qui nondùm in ipsâ animâ suâ ita incorpoream substan- » tiam à corporis generalitate discernunt, quemadmodùm certi sunt se » vivere, nosse, velle, ideò non sint alieni à salute, quam stultitia illa » prædicationis confert.

» Nam si propter eos solos Christus mortuus est, qui certâ intelligentiâ » possunt ista discernere, penè frustrà in Ecclesiâ laboramus. Si autem, » quod veritas habet, infirmi populi credentium ad medicum currunt, » sanandi per Christum, et hunc crucifixum, ut ubi abundavit peccatum, » superabundet gratia; miris fit modis per altitudinem divitiarum » sapientiæ et scientiæ Dei, et per inscrutabilia judicia ejus, ut et non- » nulli à corporibus incorporea discernentes, cùm sibi ex hoc magni » videntur, et irrident stultitiam prædicationis, quâ salvi fiunt credentes, » ab unicâ viâ longè exerrent, quæ ad vitam æternam sola perducit : et » multi in cruce Christi gloriantes, et ab eâdem viâ non recedentes, » etiamsi ista quæ subtilissimè disseruntur, ignorant, quia non perit unus » ex illis pro quibus mortuus est, ad eamdem perveniant æternitatem, » veritatem, charitatem, id est ad stabilem, certam plenamque felicita- » tem, ubi manentibus, videntibus, amantibus sunt cuncta perspicua. » S. *Aug. Epist. CLXIX, n.* 5 *et* 4.

» la nature de Dieu qu'ils admettent par la foi, mais même
» beaucoup de ceux qui ne savent pas discerner en eux-mêmes
» la nature spirituelle d'avec la nature corporelle, de la manière
» dont ils discernent qu'ils existent, qu'ils pensent et qu'ils
» veulent, ne sont pas néanmoins éloignés du salut, que
» procure aux fidèles cette folie de la prédication. Car si Jésus-
» Christ était mort pour ceux-là seuls qui ont de ces choses
» une pleine intelligence, ce serait en pure perte pour ainsi
» dire que nous travaillerions dans l'Eglise. Au lieu que si,
» comme cela est en effet, le peuple des croyants, semblable à
» une troupe de malades, court à Jésus-Christ, et à Jésus-Christ
» crucifié, comme au médecin qui lui procurera sa guérison,
» afin que la grâce surabonde là où le péché abondait aupara-
» vant, il résulte de là, par un effet merveilleux de la sagesse
» et de la science infinie de Dieu et de ses jugements incom-
» préhensibles, que pendant que plusieurs qui savent fort bien
» distinguer les esprits des corps, s'estimant être quelque chose
» à cause de cette science dont ils sont fiers, et se raillant de la folie
» de la prédication par laquelle sont sauvés ceux qui croient,
» s'égarent bien loin de l'unique voie, qui seule conduit à la
» vie éternelle; beaucoup d'autres, au contraire, qui se glorifient
» dans la croix de Jésus-Christ, sans s'écarter jamais de la voie
» qu'elle leur a tracée, quand même ils ignoreraient d'ailleurs ce
» qui exerce de subtils esprits, parviennent par la grâce de
» celui qui est mort pour eux et qui ne permet pas qu'ils
» périssent, à cette éternité, à cette vérité, à cette charité,
» c'est-à-dire en un mot, à cette félicité immuable, certaine et
» parfaite, où, toutes les ténèbres étant dissipées pour eux, ils
» goûtent dans un entier repos le bonheur de voir ce qu'ils
» aiment. »

THÉORÈME CINQUIÈME.

Il est essentiel, pour la foi chrétienne, de ne pas voir intuitivement, c'est-à-dire en lui-même et dans sa propre forme, l'objet dont on a la foi.

C'est ce que nous prouvons en général par la définition que l'apôtre saint Paul a donnée de la foi, et qui doit être adoptée par tous les chrétiens : « La foi, dit-il aux Hébreux (c. XI, v. 1),
» est le fondement des choses que l'on doit espérer, et une
» pleine conviction des choses qu'on ne voit pas. » L'Apôtre ne

sépare pas ici les choses qu'on doit espérer de celles qu'on ne voit point, comme si les premières étaient susceptibles d'être vues à la différence des secondes; car alors il contredirait ce qu'il dit ailleurs, dans son épître aux Romains : « L'espérance » qui se voit n'est plus espérance; car qui est-ce qui espère ce » qu'il voit déjà? » (VIII, 24). La foi et l'espérance sont donc, dans les principes de l'Apôtre, également incompatibles avec la vue de l'objet que l'on croit ou que l'on espère; et c'est ce qu'il établit d'une manière encore plus tranchée, s'il est possible, dans la première épître aux Corinthiens, où il dit, c. XIII, v. dernier, que « la foi, l'espérance et la charité demeurent à » présent (dans l'Eglise), mais que (v. 10), lorsque nous serons » dans l'état parfait du ciel, tout ce qui est imparfait sera » aboli. » Et ce qui est imparfait et qui doit être aboli un jour, ce sont à ses yeux la foi et l'espérance (*ibidem*, v. 9).

Nous prouvons en outre, et plus en détail, notre proposition par l'enseignement unanime des Pères et des docteurs. Pour faire mieux sentir la valeur des textes que nous allons bientôt citer, commençons par une observation qui nous paraît essentielle.

Il y en a qui, abusant de certains passages de la *Somme théologique* de saint Thomas, ne veulent voir dans la vérité de l'existence de Dieu qu'une donnée de la raison, indispensable pour pouvoir ensuite former des actes de foi, au lieu d'y voir avec le docteur angélique lui-même (1) le premier de tous les articles qu'il faut croire de foi divine. Ils considèrent en conséquence l'évidence métaphysique de l'existence de Dieu et de sa souveraine véracité comme le motif qui les détermine, même en matière de foi, à admettre avant le reste ces vérités premières. Un tel système renfermant à lui seul le rationalisme tout entier, nous allons le combattre par la proposition subsidiaire suivante.

(1) « Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundùm illud Hebr. 11, Accedentem ad Deum oportet credere quia est; et » ideò fides præsupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc, Exod. 20, » id quod est fidei præmittitur ante legis præcepta, cùm dicitur : Ego » sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terrâ Ægypti. Similiter » Deuter. 6, præmittitur, Audi Israel, Dominus tuus Deus unus est : et » posteà statim incipit agere de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem quâ credimus Deum esse, quod est primum » et principale inter omnia credibilia, ut dictum est : ideò præsupposità » fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari » præcepta de aliis credendis. » 2, 2, *q.* 16, *art.* 1, *c.*

LEMME.

Tout acte de foi particulier suppose ou renferme la foi en Dieu proprement dite, et non pas simplement la conviction que notre propre raison se forme de son existence.

Car, d'un côté, la véracité divine doit toujours être le motif de notre foi, comme en conviennent tous les théologiens, et de l'autre, ce motif ne doit pas, comme *cela est évident*, être d'une force inférieure à la foi elle-même : il doit donc aussi nous être révélé. En un mot, la véracité divine doit être l'objet, en même temps que le motif de notre foi; elle doit être pour la foi que nous avons en elle son propre motif. En effet, quel motif pouvons-nous avoir de plus puissant pour croire à la vérité de Dieu, que la vérité de Dieu elle-même? Dirons-nous avec les rationalistes, au nombre desquels nous serions surpris d'avoir à compter quelques théologiens, qu'il est absurde de donner la vérité de Dieu pour motif de croire à la vérité de Dieu, et que l'évidence même de la chose est un motif plus fort pour notre esprit que la révélation que Dieu nous en ferait? Mais premièrement, lorsqu'on est parvenu à la cause première, il est au contraire absurde d'en chercher une autre au-dessus d'elle : or, Dieu est la cause première de la révélation en même temps que la source de toute vérité; sa véracité est donc, pour nous faire croire à elle-même, le principal et comme le *nec plus ultrà* des motifs. En second lieu, l'évidence, qu'on voudrait substituer, ou du moins préposer ici à la révélation, l'évidence, que nous devons bien nous garder de confondre avec la vision intuitive, cette évidence porte sur des idées; ces idées tiennent au fond de la raison humaine. Si l'on dépouille ces idées du caractère de notions révélées, que leur attribuent à droit ou à tort les partisans de la philosophie traditionnelle, et qu'on ne veuille les considérer que comme le produit de nos propres réflexions ou d'un enseignement purement humain, dès-lors on ne peut plus voir en elles que les pensées de l'homme animal, du ψυχικος ανθρωπος de saint Paul (*I Cor.*, c. 2); et comment ces pensées de grossière origine pourraient-elles égaler, aux yeux d'un chrétien, la certitude de la foi? Comment nous feraient-elles adhérer fermement à cette révélation qui, si l'on voulait exclusivement les consulter, ne serait plus pour nous qu'une folie, *stultitia?*

Non-seulement donc il est très-raisonnable de ne point chercher

d'autre motif pour croire à la véracité divine que cette souveraine véracité elle-même; mais il serait encore souverainement absurde de chercher dans notre raison plutôt que dans notre foi, soit ce motif même, soit un motif différent : et comme tout acte de foi a pour motif la véracité divine, il s'ensuit que tout acte de foi particulier suppose ou renferme la foi en Dieu, ce que nous avions à démontrer (1).

THÉORÈME SIXIÈME.

Nous ne voyons point Dieu ici-bas tel qu'il est en lui-même.

Si donc, pour revenir maintenant à notre principale proposition, tous les Pères et tous les docteurs s'accordent à soutenir que, tant que nous sommes ici-bas, nous ne voyons point Dieu, ni ne pouvons, à moins d'une faveur extraordinaire, le voir tel qu'il est en lui-même et dans sa propre nature, il faudra bien en conclure qu'il est essentiel à la foi chrétienne de ne pas voir intuitivement l'objet dont on a la foi. Or, tous les Pères et tous les docteurs s'accordent effectivement à reconnaître que la vue intuitive de Dieu nous est refusée, à moins d'un miracle tout particulier, pour le temps de la vie présente.

Nous avons sur ce sujet deux lettres remarquables de saint Augustin, adressées par ce Père, l'une à une pieuse femme nommée Pauline, l'autre à Fortunatien, évêque de Sicca. Quoique le principal objet de ces deux lettres soit de prouver que nous ne saurions voir Dieu des yeux du corps, elles démontrent en même temps que nous ne saurions voir, même avec les yeux de l'esprit, à moins d'une extase qui nous ravisse hors de ce monde visible, son essence impénétrable.

« Si nous croyons que Dieu puisse être vu de nous, dit-il » dans la première de ces deux lettres (*Ep.* 147), ce n'est pas » que nous le voyions des yeux du corps comme nous voyons le » soleil, ni même des yeux de l'esprit comme nous voyons en » nous-mêmes que nous vivons, que nous avons des volontés, » des désirs, que nous savons ceci, que nous ignorons cela. » Vous qui lisez cette lettre, c'est des yeux de votre corps que

(1) Sur la nécessité comme sur la possibilité de la foi en Dieu proprement dite, on fera bien de consulter Suarez, *Tract. I de divinâ substantiâ, lib. I, cap.* 1, n. 3, 4 et 5, t. I, p. 1-2 (édit. Vivès), et son traité *De fide*, disp. II, sect. 7, n. 7, où on lira ces mots : *Deus ut prima veritas est primarium objectum materiale fidei.*

» vous vous rappelez avoir vu le soleil, ou que vous le voyez
» peut-être à cette même heure, si le temps le permet aussi
» bien que le lieu où vous vous trouvez. Mais pour voir ce que
» j'ai dit que nous voyons des yeux de l'esprit, pour voir que
» vous vivez, que vous voudriez voir Dieu, que vous en cher-
» chez les moyens, que vous avez le sentiment intime de votre
» existence, de vos pensées et de vos désirs, de l'ignorance
» même où vous êtes des moyens de réaliser ces désirs; pour
» voir, dis-je, tout cela, ce ne sont plus les yeux du corps que
» vous employez pour organes, ce n'est plus la distance locale
» qui pourrait vous séparer de ces objets que vous mesurez;
» mais en vous voyant vivre, vouloir, faire des efforts en vous-
» même, savoir certaines choses, ignorer certaines autres
» (puisqu'après tout c'est encore une science que celle que nous
» pouvons avoir de notre ignorance), vous voyez tout cela en
» vous-même, vous le voyez comme vous étant propre, vous le
» voyez sans vous le représenter par des figures, sans vous le
» peindre avec des couleurs, et vous le voyez d'autant plus
» clairement, d'autant plus sûrement, que cette vue est plus
» simple et qu'elle vous est plus intime. Puis donc que nous ne
» voyons présentement Dieu, ni des yeux du corps, comme
» nous pouvons voir les corps, soit terrestres soit célestes, ni
» des yeux de l'esprit, comme nous pouvons le faire par rapport
» à ce qui se passe en nous-mêmes, et dont je viens de vous
» donner des exemples; pourquoi croyons-nous possible de voir
» Dieu, si ce n'est à cause du témoignage des saintes Ecritures,
» qui nous assurent que *Bienheureux sont ceux qui ont le cœur*
» *pur, parce qu'ils verront Dieu,* sans parler d'autres textes qui
» reviennent au même sens et sont de même fondés sur l'au-
» torité divine, à laquelle nous regardons comme un crime de
» ne pas avoir foi, et comme un devoir de piété d'avoir une foi
» entière. »

Plus loin (n° 8), l'illustre docteur énonce expressément le principe que nous avons déjà vu être celui de saint Paul : « Ce
» qu'on ne voit point, dit-il, c'est ce qui fait l'objet de la foi. Et
» cependant, ajoute-t-il, on voit bien qu'on a la foi, quoiqu'on
» ne voie point la chose même dont on a la foi. » Il répète, et dans cet endroit et ailleurs, la même observation et la même antithèse en cent manières différentes.

Dans le dernier de ses traités sur l'Evangile de saint Jean, l'Evêque d'Hippone fait consister la différence de la vie présente

d'avec la vie future en ce qu'on n'a ici-bas que des emblèmes de ce qui fait l'objet de la foi, et dont la vue est réservée à l'autre vie. « Il y a, dit-il, une autre vie qui doit être immortelle et » exempte de tous maux : là nous verrons face à face ce que » nous ne voyons ici-bas que comme dans un miroir et sous une » forme énigmatique, quelques progrès que nous fassions dans » la connaissance de la vérité. L'Eglise, » ajoute-t-il ensuite dans un ingénieux parallèle, « a donc appris de Dieu à distinguer » deux sortes de vies, dont l'une consiste dans la foi, et l'autre » dans la vision intuitive. La première est un exil passager; la » seconde est un état à jamais permanent. L'une est vouée au » travail, l'autre destinée au repos; la première est dans la » voie, la seconde dans le séjour de la patrie; l'une dans l'action » qui est son moyen, l'autre dans la contemplation qui est sa » récompense. L'une se détourne du mal et s'attache à faire le » bien; l'autre n'a plus aucun mal à redouter, ni aucun bien à » acquérir. L'une combat contre l'ennemi; l'autre règne sans » ennemi à craindre. L'une est forte dans l'adversité; l'autre » n'est sujette à aucune adversité. L'une réprime les désirs » charnels; l'autre s'enivre de chastes délices. L'une s'inquiète » des moyens de vaincre; l'autre goûte en paix les fruits de la » victoire. L'une est secourue dans les tentations; l'autre se » réjouit en celui qui l'en a pour toujours affranchie. L'une sou- » lage l'indigence qu'elle rencontre sur son chemin; l'autre ne » trouve plus nulle part le spectacle de l'indigence. L'une par- » donne les péchés d'autrui, afin que les siens lui soient par- » donnés; l'autre n'a rien à souffrir qu'elle ait à pardonner, » comme elle ne fait rien non plus dont elle ait à demander le » pardon. L'une est affligée de maux, pour qu'elle ne s'enfle pas » d'orgueil; l'autre jouit sans orgueil du bien suprême. L'une » fait le discernement des biens et des maux; l'autre ne voit » que des biens devant elle. Ainsi l'une est bonne, mais misé- » rable; l'autre est meilleure et souverainement heureuse. La » première est représentée par saint Pierre, et la seconde par » saint Jean. »

L'auteur du Traité *des principales actions de Jésus-Christ* imprimé parmi les œuvres de saint Cyprien, et attribué aussi à ce Père, dit dans la préface ou le prologue de son ouvrage : « Un » séraphin voile la face et les pieds de Dieu, et laissant le » reste à découvert, il couvre de ses ailes étendues le haut et le » bas, pour ainsi dire, de la majesté divine, afin d'interdire de

» téméraires recherches à ceux qui voudraient en parler. Bref, » la Divinité refuse de se montrer visible à nos regards ; et si, » nous mettant comme sur ses traces, nous cherchons avec » ardeur à la découvrir, la foi pourra nous en donner un senti- » ment obscur, mais sans que nous puissions ni voir ni pénétrer » sa pure essence. Il n'est pas aisé en effet d'affirmer quelque » chose de l'essence de Dieu. Car, quelle définition pourrions- » nous en donner? Nous courrons bien moins de risques de nous » tromper en niant ce qui ne lui appartient pas, qu'en affirmant » ce qui peut lui appartenir, puisque rien de ce qui tombe sous » le sens humain ne saurait être identique à ce qui est au- » dessus de toute intelligence. Non, rien de ce qui est accessible » soit à nos organes, soit à notre esprit, ne peut appartenir à » cette suprême majesté : la vue la plus pénétrante n'a plus ni » force ni perspicacité, quand elle veut atteindre à cette infinie » grandeur. C'est cette lumière inaccessible et invisible, pour » ainsi parler, qu'entourent à droite et à gauche et que cachent » de leurs six ailes les séraphins, qui se tiennent debout et qui » voltigent à l'entour : leur contenance indique l'éternité, leur » vol l'infinie élévation de celui qu'ils adorent, et qui s'élève » d'autant plus, et qui se rend d'autant plus incompréhensible, » que le cœur de l'homme s'élève davantage et se flatte plus » témérairement de le comprendre (1). » P. 441, aliàs 444.

Saint Ambroise nous a marqué d'un trait la différence de la vie présente d'avec la vie future : « L'ombre était, dit-il, dans

(1) « Hujus rei formâ seraphim faciem Dei, et pedes velat ; et paten- » tibus quæ in medio sunt, principium finemque majestatis divinæ » alarum extensio infra supraque operiens, aditum ad se temerariis » tractatoribus vel scriptoribus interdicit : nec patitur ad liquidum se » videri Divinitas, quam utique investigatio fidelis aliquo modo adorat » vel sentit, sed puram ejus essentiam nec perspicit nec comprehendit. » Affirmatio quippe de Dei essentiâ in promptu haberi non potest : ne- » que enim diffinibilis est Divinitas, sed veriùs sinceriùsque remotio » indicat negando quid non sit, quàm asserendo quid sit : quoniam » quidquid sensui subjacet, illud esse non potest, quod omnem superat » intellectum. Quidquid audiri vel sciri potest, non convenit majestati : » hebes est in hâc consideratione omnis acies sensuum, et caligat » aspectus. Hanc invisibilem lucem, et inaccessibilem naturam sex alis » hinc et inde seraphim statu et volatu circumeunt et abscondunt, statu » immobilitatis æternitatem monstrantes, volatu verò altitudinem ejus, » sic in superioribus elevatam, ut quantumlibet ad cor altum homo » ascendat, exaltetur Deus, et comprehensionis importunitatem evadat » *Ad Cornelium Papam de cardinalibus operibus Christi.*

» la loi; l'image se voit dans l'Evangile; la vérité ne doit se » montrer à nous à découvert que dans le ciel. » *In Ps. XXXVIII.*

Saint Jean Chrysostôme s'est particulièrement attaché à combattre la prétention qu'avaient les Anoméens de comprendre l'essence de Dieu. Voici quelques extraits de la polémique entreprise contre ces hérétiques par le plus éloquent des Pères de l'Eglise :

« Si l'Apôtre déclare qu'il ne connaît Dieu qu'en partie, il » ne veut pas dire qu'il connaît une partie de sa substance, et » qu'il en ignore une autre, puisque Dieu ne saurait être ainsi » divisé; mais il veut faire entendre que s'il sait certainement » qu'il existe, il ignore ce qu'il est dans sa substance; que s'il » sait qu'il est sage, il ignore combien il est sage; que s'il » n'ignore pas qu'il est grand, il ne saurait dire ni combien il » est grand, ni en quoi consiste sa grandeur; que s'il est con- » vaincu qu'il est partout présent, il ne saurait se faire une » idée du mode de sa présence; que s'il ne peut méconnaître » qu'il règle, contient et gouverne tout, il ne saurait pénétrer » le secret de la manière dont il peut le faire. Voilà ce qui lui » fait dire : Nous connaissons en partie, et nous devinons en » partie. » *De incomprehensibili, Hom.* 1, *n.* 5.

« Demandez à l'hérétique ce que signifient ces paroles, *Dieu » habite une lumière inaccessible,* et appliquez-vous ici à recon- » naître toute l'exactitude des expressions de saint Paul. Il ne » dit pas que Dieu soit lui-même une lumière inaccessible, mais » il dit qu'il habite cette lumière, afin que vous conceviez que » si la demeure qu'il habite est inaccessible, il l'est lui-même » bien davantage. Et s'il s'exprime de la sorte, ce n'est pas » pour vous donner à entendre que Dieu habite une lumière » locale où il se trouve comme circonscrit; mais pour vous » inspirer une plus haute idée de sa manière d'être incom- » préhensible. Encore ne dit-il pas seulement que la lumière que » Dieu habite est incompréhensible; mais il dit de plus qu'elle » est inaccessible, ce qui est bien plus en effet que d'être sim- » plement incompréhensible. Car une chose est dite incompré- » hensible, quand sa nature ne peut être expliquée par ceux » qui l'étudient ou l'examinent; mais ce qui est inaccessible, » c'est ce que l'on ne saurait même examiner ou étudier par » l'impuissance où l'on se trouve d'en tenter l'accès. Ainsi la » profondeur de la mer est incompréhensible, parce que, si l'on » y plonge, on ne saurait en trouver le fond; mais elle n'est

» pas inaccessible, puisque l'on peut du moins y plonger, et
» l'étudier ou l'examiner de près. » *Hom.* 3, *n.* 2.

« Vous ne savez donc pas ce que vous adorez, nous crie
» l'hérétique. Cette objection ne mériterait pas même de réponse,
» après tout ce que nous avons rapporté de l'Ecriture pour prou-
» ver qu'il est impossible de pénétrer ce que Dieu est dans son
» essence. Toutefois, comme nous ne parlons pas par un motif de
» haine contre ces hommes, mais plutôt avec le désir de les
» délivrer de l'erreur, essayons de leur persuader, que ce n'est
» pas ignorer Dieu que de ne pas pénétrer son essence, mais
» que c'est au contraire l'ignorer que d'avoir une pareille pré-
» tention. Car, dites-moi, si deux hommes disputaient l'un
» contre l'autre à qui connaîtrait mieux la grandeur du ciel, et
» que l'un d'eux soutînt que l'œil de l'homme ne saurait la
» mesurer, tandis que l'autre prétendrait au contraire pouvoir
» avec son bras en parcourir les dimensions, duquel des deux
» diriez-vous qu'il connaîtrait le mieux la grandeur du ciel, de
» celui qui se flatterait d'en nombrer les coudées, ou de celui qui
» confesserait simplement son impuissance? Mais quoi! le mieux
» instruit de la grandeur du ciel est celui qui déclare qu'elle le
» surpasse, et quand nous parlons de Dieu, nous n'userions pas
» de la même modestie! Ne serait-ce pas la plus haute extra-
» vagance? Avez-vous encore besoin qu'on vous prouve que
» tout ce qu'on demande de nous c'est de confesser que Dieu
» existe, et non de nous occuper de ce qu'il est en lui-même?
» Ecoutez ces paroles de l'Apôtre : *Celui qui s'approche de Dieu*
» *doit croire qu'il existe.* Ecoutez aussi le reproche que le Pro-
» phète fait à certains hommes de leur impiété : il ne leur re-
» proche pas de ne pas savoir ce que Dieu est, mais il leur
» reproche d'oublier qu'il existe : *L'insensé,* s'écrie-t-il, *a dit dans*
» *son cœur : Il n'y a pas de Dieu.* De même donc que ce qui fait
» l'impiété, ce n'est pas d'ignorer l'essence de Dieu, mais de
» méconnaître son existence, de même il suffit pour la piété de
» confesser cette dernière. Mais nos adversaires ont encore à
» dire que Dieu est appelé Esprit, et que ce mot suffit apparem-
» ment pour nous représenter son essence. Avoir une prétention
» de cette espèce, c'est se montrer bien novice dans la science
» des Ecritures. Car suivant cette manière de raisonner, Dieu
» ne serait pas moins un feu qu'il ne serait un esprit, puisqu'il
» est appelé aussi un feu consumant. Il est encore appelé une
» source d'eau vive. Il sera donc esprit, feu et eau ; il sera de

» même âme, souffle, pensée humaine; il sera tout ce qu'on » pourra dire de plus absurde : car rien ne nous oblige d'entrer » dans un tel détail, ce qui serait imiter l'égarement de nos » adversaires. » *Hom.* 5, *n.* 5.

L'habile orateur fait voir ensuite que cette dénomination d'*esprit* ne nous aide nullement à pénétrer dans l'essence de Dieu, puisqu'elle s'applique également à bien d'autres objets que personne n'est tenté de confondre avec l'essence divine. Et ce que saint Chrysostôme dit ici de ce terme particulier, nous devons le dire également de tous les autres dont nous pouvons faire emploi, et qui ne sont que des signes de nos pensées, ou une monnaie courante à l'usage de notre esprit, au lieu d'être, comme on serait peut-être porté à l'imaginer quelquefois, une sorte d'empreinte des choses qu'ils expriment, une image ressemblante et proprement naturelle des objets dont ils nous réveillent la mémoire.

« Vous ignorez donc Dieu? dira quelqu'un. Non, je ne l'ignore » pas : je sais qu'il existe, qu'il est bon, qu'il est miséricor- » dieux, qu'il connaît tout, qu'il a toutes les perfections que » nous racontent de lui les saintes Ecritures; mais j'ignore en » quoi consiste son essence. Adam se flattait d'acquérir quelque » avantage nouveau en ajoutant foi au discours du démon, et » cette présomption lui fit perdre les avantages mêmes dont il » était déjà en possession. Le même malheur arrive à ceux qui » se font le jouet des raisonnements humains, et qui ne veulent » pas entendre que c'est Dieu qui donne la sagesse, et que c'est » de lui que viennent les lumières et l'intelligence. Ils ne veulent » pas entendre Paul se dire le simple héraut de la révélation » divine, ni lui voir renverser les raisonnements humains. *Nous* » *détruisons les raisonnements,* dit cet Apôtre, *comme toute hauteur* » *qui s'élève contre la science de Dieu.* Un autre sage a dit de » même : *Les pensées des hommes sont timides, et leurs raisonne-* » *ments sont incertains. Qu'est-ce que l'homme, ô mon Dieu, pour* » *que vous vous soyez fait connaître à lui?* Représentez-vous cette » grandeur immense; mais que dis-je cette grandeur? Cette » expression même n'est pas digne de Dieu. Comment donc parler » de lui, puisque c'est le faire improprement que de dire même » de lui qu'il est grand? Mais à défaut d'expressions plus dignes, » il faut bien que nous nous servions des plus nobles au moins » de celles que nous fournit le langage. » *In ps. CXLIII, n.* 2.

On pourrait objecter contre ce que nous soutenons de la nature

invisible de Dieu les apparitions dont l'Ecriture fait si souvent mention. Cette objection n'aura plus de force, si l'on veut faire attention à la manière dont ces apparitions se sont opérées. Car elles consistaient, ou dans des paroles que Dieu faisait entendre, ou tout au plus dans certaines formes qu'il laissait voir; mais ni ces paroles qui frappaient l'oreille, ni ces formes visibles aux yeux, n'étaient la parole substantielle, la forme naturelle de Dieu même : c'étaient des sons, des images matérielles, et rien de plus. C'est aussi l'explication que nous en donne l'éloquent archevêque : « *Dieu se fit voir à Abraham,* dit l'Ecriture. Mais » n'est-il pas écrit ailleurs : *Nul homme ne verra Dieu sans* » *mourir?* Comment donc s'est-il fait voir à ce juste? est-ce que » celui-ci vit alors son essence? Dieu nous garde de le dire! » Que dirons-nous donc? Dieu se fit voir alors comme lui seul » il le sait, et de la manière dont la chose était possible pour cet » homme juste. Car comme le Seigneur est plein de bonté pour » les hommes et qu'il possède d'ailleurs une science infinie, il » s'accommode comme il l'entend à notre nature, et se mani- » feste comme il le veut à ceux qu'il trouve dignement préparés » à cette faveur. C'est ce qu'il nous déclare en ces termes par » un de ses prophètes (Osée, XII, 10) : *J'ai instruit les pro-* » *phètes par un grand nombre de visions, et ils m'ont représenté* » *sous des images différentes.* » *In c.* 12, *Gen. hom.* 32, *n.* 2.

« Si c'était l'essence même de Dieu qui se fût montrée à dé- » couvert, elle n'eût pas apparu sous des images différentes; » mais comme ce n'était que par condescendance que Dieu se » montrait ainsi, il apparaissait à ses prophètes, tantôt d'une » manière, tantôt d'une autre, en réglant cette variété sur la » variété même des circonstances; et c'est ce qui lui fait dire : » *Je les ai instruits par un grand nombre de visions, et ils m'ont* » *représenté sous des images différentes.* Comme s'il eût dit : Je ne » me suis pas montré tel que j'étais, mais j'ai pris une forme » telle que pouvaient la contempler mes prophètes. Aussi ces » derniers vous le représenteront-ils tantôt assis, tantôt armé, » tantôt portant des cheveux blanchis par les années; ici dans » un vent doux, là dans un buisson enflammé; une autre fois se » laissant voir par derrière, ailleurs porté sur des chérubins, et » revêtant un éclat semblable à celui des métaux les plus » brillants. » *In c.* 6 *Isai. n.* 2.

Les paroles tirées d'Osée, et rapportées ici par saint Chrysostôme, expriment on ne peut mieux la thèse que nous soute-

nons ici. C'est Dieu qui parle, toutes les fois qu'il lui plaît de favoriser les hommes d'une révélation; mais sa parole ne nous parvient que sous des symboles plus ou moins grossiers : l'essence invisible demeure inconnue.

« Isaïe, dit toujours le même Père, commence ainsi sa prophétie :
» *L'année où mourut le roi Ozias, je vis le Seigneur.* Cependant
» Jésus-Christ a déclaré que *personne n'a jamais vu Dieu, et* que
» *le Fils unique qui est dans le sein de Dieu est celui-là même qui*
» *nous l'a fait connaître.* Dieu lui-même a dit à Moïse : *Nul homme*
» *ne verra mon visage sans mourir.* Comment donc le Prophète
» peut-il assurer qu'il a vu le Seigneur? Il n'y a entre ces diverses
» manières de s'exprimer aucune contradiction. Car Jésus-Christ
» veut parler d'une connaissance intime et parfaite, ce dont per-
» sonne n'est effectivement capable, puisque nul autre que le
» Christ n'a vu à découvert l'essence divine; pour le Prophète,
» il veut dire seulement qu'il a vu le Seigneur comme il lui était
» possible de le voir. Car il n'a pas pu voir Dieu tel qu'il est,
» mais tel qu'il a plu à Dieu de se représenter à lui, en revêtant
» une forme attempérée à la capacité humaine. Que ni Isaïe, ni
» aucun autre prophète, n'ait vu l'essence divine à découvert,
» c'est ce qui est rendu évident par la manière dont ils com-
» posent leurs récits. *J'ai vu,* dit Isaïe, *le Seigneur assis.* Mais
» Dieu n'est pas assis : cette manière d'être ne convient qu'à
» des corps. Il ne dit pas simplement, Je l'ai vu assis; mais :
» *Je l'ai vu assis sur un trône.* Mais peut-il être contenu dans
» un trône, celui qui est partout présent, qui remplit tout, qui
» tient le globe terrestre tout entier dans sa main? Il est donc
» clair que cette vision a été purement accommodée à la manière
» de voir du Prophète. » *In c. 6 Isai., n.* 2.

Nous allons suivant notre usage, comme on a pu le remarquer, terminer par saint Bernard la nomenclature des Pères. Après tout ce que nous avons déjà cité des autres, deux ou trois textes de celui-ci suffiront pour faire voir que le dernier des Pères de l'Eglise a pensé sur ce sujet comme les premiers. Car telle est la différence qu'on a déjà pu apercevoir entre les défenseurs de la doctrine révélée et les prétendus philosophes : c'est qu'autant ces derniers s'attachent à se contredire les uns les autres, autant les premiers s'appliquent à ne pas s'écarter de la doctrine de leurs devanciers. Aussi n'est-il pas besoin d'ouvrir les ouvrages de saint Bernard, pour être d'avance assuré de la conformité de son sentiment avec celui des autres Pères de l'Eglise.

Voici toutefois quelques-unes des sentences particulières à celui-ci : « Autre chose est ce qu'on voit, autre chose ce qu'on croit. » (*in Cant. Serm.* 28). « Quelqu'un dira peut-être : Comment » croira-t-on en celui qu'on n'a point vu? Comme si la foi venait » de la vue, et non pas plutôt de l'ouïe. » (*in Cant. Serm.* 76).

Abailard, héritier de Pélage et patriarche des rationalistes de nos jours, prétendait aussi sonder la majesté divine. Sa témérité méritait d'être notée, et elle le fut dignement par l'abbé de Clairvaux. « Pierre Abailard, écrivit celui-ci au pape Innocent II (*Epist.* 191), s'efforce d'anéantir le mérite de la foi, » en s'imaginant pouvoir comprendre avec sa raison l'essence » intime de Dieu. Il monte jusqu'au plus haut des cieux, et il » descend jusqu'au plus profond des abîmes. Il semble que rien » ne lui soit caché, tant des mystères les plus profonds, que des » mystères les plus sublimes. C'est un homme grand à ses » propres yeux, qui dispute de la foi contre la foi même, qui » affecte de marcher dans de grandes voies, qui se donne pour » exécuter des choses merveilleuses; imprudent, qui fabrique » des hérésies en voulant pénétrer la nature divine. »

Il résulte clairement de cet ensemble de la doctrine des Pères, que nous ne voyons Dieu dans cette vie, ni des yeux du corps, ni même, à proprement parler, des yeux de l'esprit; et comme sa souveraine véracité est cependant le motif essentiel de notre foi, quel que soit d'ailleurs l'objet particulier de celle-ci, il est par-là même essentiel à la foi chrétienne de ne point avoir la vue intuitive de ce que l'on croit. Car, puisque les vérités particulières dont on a la foi sont toutes renfermées dans le motif général de la véracité divine, il n'est pas possible, sous ce rapport, qu'elles soient aperçues de nous plus intuitivement que ce motif même, qui seul en ce cas nous les rend croyables.

COROLLAIRE

OU

DÉVELOPPEMENT ET APPLICATION DU THÉORÈME PRÉCÉDENT.

Ici-bas nous ne voyons Dieu dans sa propre essence, ni en tant que cette essence le représente lui-même, ni en tant qu'elle renferme l'archétype des êtres finis.

Pour comprendre la nécessité, aussi bien que la vérité de cette nouvelle proposition, il est besoin avant tout de se reporter

au système de la *substance une* développé dans l'*Esquisse d'une philosophie.*

« Il ne saurait exister, » y disait son auteur (t. I, p. 338), » qu'une substance une et absolue, indivisible et incommuni- » cable, et pouvant dès-lors subsister à deux états ou sous deux » modes qui s'excluent dans le même être, infinie en Dieu, » limitée hors de lui. »

« Remarquons, disions-nous ailleurs (1), une première contradiction, que nous voyons ensuite se reproduire dans tout l'ouvrage. « Nous attachons, a-t-il dit, au mot *substance*, pris en un » sens général et absolu, la même notion qu'au mot *être* pris » aussi en un sens général et absolu. » Et par conséquent le mot *substance* pris en un sens individuel (et rien n'existe que l'individualité) devra exprimer aussi la même notion que le mot *être* pris de même en un sens individuel. Or, il n'*existe*, dit M. Lamennais, qu'*une seule substance;* il n'existe donc qu'un seul être : et cependant *les deux modes principaux* qui embrassent toute l'existence, *s'excluent* l'un l'autre *dans le même être.*

» Nous pourrions nous contenter de rappeler ici à M. Lamennais que « le mieux paraît être de s'en tenir à l'expression reçue » (*Esquisse*, t. I, p. 100), et que l'expression reçue étant d'appeler substance chacun des êtres particuliers, le mieux paraît être d'admettre aussi plusieurs substances distinctes. M. Lamennais l'a reconnu lui-même dans un moment de distraction; car nous avons lu quelque part dans son ouvrage que « la substance de l'homme a la conscience d'elle-même. » N'est-ce pas comme s'il eût dit que la substance de l'homme a des qualités que d'autres n'ont pas, et par conséquent qu'il existe plusieurs substances?

» Nous pourrions encore mieux nous borner à dire que « le jugement nécessairement vrai de la raison commune » (tome I, page 13), ayant constamment repoussé l'hypothèse d'une substance unique, cette hypothèse est par cela seul convaincue d'erreur. Mais à cette réponse générale nous croyons néanmoins devoir en ajouter une autre plus particulière.

« L'Etre infini et la substance infinie, dit M. Lamennais, » sont pour nous ce quelque chose de primitif et de radical que » l'on conçoit comme le fonds nécessaire de tout ce qui existe » et peut exister antérieurement à toute spécification quel- » conque, soit infinie en Dieu, soit finie dans les créatures. »

(1) *M. Lamennais réfuté par lui-même*, pag. 55 et suiv.

» Nous demanderons à M. Lamennais : La substance *infinie*, antérieure à toute spécification *même infinie*, est-elle cet être que nous nommons Dieu, ou bien est-elle quelque chose qui lui soit antérieur? Si elle est cet être que nous nommons Dieu, comme, de votre aveu, l'infini et le fini s'excluent dans le même être, pourquoi dites-vous que la substance infinie, l'*être*-Dieu, se spécifie ensuite dans les créatures, ou dans les *êtres*-finis? Est-ce que les créatures sont des spécifications de Dieu? Si au contraire la substance infinie n'est pas Dieu lui-même, mais quelque chose qui lui soit antérieur, comme le mot *Dieu* exprime ce avant quoi rien n'existe, vous transportez la notion de Dieu à ce qui est autre chose que lui-même, vous appelez Dieu ce qui n'est pas lui, vous refusez d'appeler Dieu ce qui est lui.

M. Lamennais dit ensuite : « Il ne saurait exister qu'une » seule substance, la substance une et absolue, indivisible et » incommunicable, et pouvant dès-lors subsister simultanément » à deux états ou sous deux modes qui s'excluent dans le même » être, infinie en Dieu, limitée hors de lui. »

» Nous le demandons à tout lecteur sensé : Qu'est-ce que cette substance une, ou cet être unique, que l'on revêt de modes qui s'excluent dans le même être? Quel est ce composé d'éléments si opposés, de natures si hétérogènes? Quel est ce chaos si informe, ou si multiforme, comme on voudra l'appeler, mais plus indéchiffrable mille fois que celui des *métamorphoses?* Car au moins ce dernier se laissait concevoir comme débrouillé *par Dieu ou par une nature meilleure* (1) ; au lieu que cet autre que l'on veut nous imposer comme la grande harmonie des existences, engloutit Dieu lui-même et toute la Nature dans son obscur labyrinthe et son *inextricable erreur* (2). Ou bien, quelle est cette feuille plastique, dont le dessus et le dessous se ressemblent si peu? Quelle est cette médaille unique dans le monde, ou que l'on nous dit être l'unique monde qui existe, et dont le côté est l'Etre suprême, et le revers le plus vil atome; et dont le côté est la Perfection, et le revers l'imperfection même; et dont le côté est la Vérité pure, et le revers l'erreur et le mensonge; et dont le côté est Dieu enfin, et le revers M. Lamennais? Pour stigmatiser comme nous le devons un égarement si étrange et une extravagance si extrême, non, ce n'est plus assez de l'éner-

(1) *Hanc Deus aut melior litem natura diremit.* Ovid. *Metamorp.* l. 1.
(2) *Hic labor ille domûs et inextricabilis error.* Virgil. *Æneid.* l. 6.

gique expression du Philosophe romain : NIHIL TAM ABSURDUM (1); mais il faut emprunter la plume tout autrement éloquente de l'Ecrivain sacré : EXCÆCAVIT (2).

» Eclaircissons nos couleurs, et servons-nous d'une autre comparaison qui, si comique qu'elle puisse être, n'en paraîtra pas moins d'une suffisante justesse. La substance unique de M. Lamennais est, comme le Janus de la Fable, un monstre à deux visages : envisagée d'un côté, c'est l'infini; tournée de l'autre, ce sont tous les êtres finis. De ces faces singulières, celle de devant, qui sera l'infini si vous voulez, est visible de toute éternité; quant au derrière du buste, qui se composera alors des autres êtres doués de l'existence, il n'est rendu visible, avec le temps, que par portions successives, et à mesure que l'on avance dans les voies du progrès, mais sans pouvoir atteindre, quoi qu'on fasse, à une perfection absolue. Ce visage de surcroît, d'une beauté purement relative, et qui ne sera jamais achevé (ainsi que le soutient avec beaucoup de vérité son illustre inventeur), résulte d'une tendance incessante qu'a le visage de devant à se produire dans tous les sens; mais comme il ne saurait le faire à la fois que d'une manière partielle, et par morcellements en quelque façon, et que le nombre de ces parties, ou de ces limites dans lesquelles il peut se participer, symétriques ou bizarres, est inépuisable, ce travail, qui ne s'arrête jamais, est, puisqu'il faut bien le dire, le jeu interminable, ou, pour parler plus juste, l'éternel supplice de l'artiste infini. »

Nous ne rentrerons pas dans l'examen détaillé de ce système, que nous avons déjà, comme on peut le voir, réfuté ailleurs. Nous voulons seulement faire sentir les rapports singuliers que ce système présente avec celui qu'ont adopté quelques écrivains, très-catholiques d'ailleurs, en donnant dans les écarts, ou si l'on aime mieux, dans les abus de l'ontologisme.

Dans un ouvrage assez récent, et qui jouit d'une certaine célébrité, l'un de ces derniers soutient que la vérité dont nous avons la perception immédiate est Dieu lui-même. « Cette vérité, » dit-il (*Philosophie et Religion*, p. 263), « n'est pas moi; elle est » essentiellement distincte de moi, infiniment au-dessus de moi; » elle est mon tout, mais ce tout est hors de moi. »

(1) « On ne peut RIEN dire DE SI ABSURDE, qui ne soit dit aussi par quelque philosophe. » *Cicéron.*

(2) « Ils se sont égarés dans ces vains raisonnements, parce que leur propre malice les a AVEUGLÉS. » *Sagesse*, c. 2, v. 21.

Il dit encore (p. 271) : « Le vrai, le beau, le bien, qui sont » lui (Dieu) même (1). »

Et ailleurs (p. 247) : « La vraie nature des idées et des prin» cipes nécessaires » (sous-entendez ici, pour entrer dans la pensée de l'auteur, *tels qu'ils apparaissent dans notre esprit*) « consiste à appartenir à la substance de Dieu, à être de Dieu » et en Dieu. Bossuet et les plus grands théologiens après saint » Augustin » (c'est ce que nous nions, ainsi que le reste, dans le sens de cet auteur, jusqu'à preuve plus ample du contraire), « ont affirmé sans hésitation que les vérités éternelles étaient » Dieu lui-même, d'une certaine manière qui nous est incom» préhensible. »

Il dit de plus (p. 231) : « La présence de la lumière divine dans la raison humaine, Dieu (2) présent à la raison de l'homme, voilà le plus haut enseignement que la philosophie puisse donner. »

Il ajoute (p. 252) : « Dieu se trouve dans toutes nos pensées, » et de là il tire cette étrange conclusion : « Si cette grande vérité » nous était toujours présente, la raison et son autorité pren» draient à nos yeux un caractère sacré, et les sciences auraient » pour nous un intérêt religieux : nous serions avides de leurs » progrès, comme d'un avancement dans la connaissance de » Dieu (3). »

(1) Ne croit-on pas ici entendre M. Cousin? Voyez là-dessus la célèbre lettre synodale du 7 juillet 1855 de Monseigneur l'évêque de Poitiers.

(2) Ici se dévoile clairement le paralogisme caché sous le langage oratoire de l'auteur, et qui consiste à confondre avec Dieu cette lumière divine dont il nous parle, et qui n'est après tout qu'un effet de la cause première, et non la cause première elle-même.

(3) M. Cousin n'avait-il pas dit de même (abstraction faite des formes du langage). « Tout homme pense, donc tout homme pense Dieu, si l'on peut » s'exprimer ainsi; toute proposition humaine, réfléchissant la conscience, » réfléchit l'idée de l'unité et de l'être, essentielle à la conscience : » donc toute proposition humaine renferme Dieu; tout homme qui parle » parle de Dieu, et toute parole est un acte de foi et un hymne. » (*Fragm. philos.*, t. I, pag. 77.) Et ailleurs : « Celui qui aurait étudié » toutes les lois de la physique et de la chimie, lors même qu'il ne résu» merait pas son savoir sous la dénomination de vérité divine ou de » Dieu, celui-là serait cependant plus religieux, ou, si vous voulez, en » saurait plus sur Dieu qu'un autre qui, après avoir parcouru deux ou » trois principes, soit celui de la raison suffisante, ou le principe de cau» salité, en aurait sur-le-champ formé un total qu'il aurait appelé Dieu. » Il ne s'agit point d'adorer un nom, Θεὸς, *Ζεύς*, *Deus*, Dieu, etc.; mais de » renfermer sous ce titre le plus de vérités possible, puisque c'est la

Voyant bien cependant que cette manière d'identifier Dieu avec la vérité qui se trouve dans nos pensées serait difficilement acceptée par la théologie catholique, qui réserve à l'autre vie la vision intuitive, il croit sortir de cet embarras au moyen de la distinction suivante (p. 268 et suiv.) :

« La vue face à face est non-seulement une vue directe, mais » encore sans ombres, sans nuages, parfaite. Or, la vue na- » turelle ne nous découvre que quelques essences et quelques » lois, et encore ne les apercevons-nous que très-difficilement et » très-imparfaitement.

» Mais on pourrait dire alors que la vision surnaturelle et » béatifique ne diffère de la vue naturelle de la vérité divine » que par un plus haut degré de perfection ; que dès-lors il n'y » a pas de différence essentielle entre ces deux modes de parti- » cipation, ni par conséquent entre l'ordre naturel et l'ordre » surnaturel.

» Cette objection paraîtrait redoutable, si la vision surna- » turelle n'était que la PARTICIPATION A LA VÉRITÉ DIVINE REPRÉ- » SENTATIVE DES CRÉATURES. Mais elle est quelque chose de plus » encore ; elle est la vue de DIEU TEL QU'IL EST EN LUI-MÊME, » *sicuti est, cognoscam sicut et cognitus sum*. Une haute théologie » distingue en effet dans la Divinité DEUX ASPECTS DIFFÉRENTS : » DIEU EN LUI-MÊME, n'ayant des relations qu'avec lui-même, » c'est-à-dire Dieu dans sa simplicité et sa Trinité, sa vie in- » terne ; et Dieu dans ses relations avec les créatures, DIEU » ARCHÉTYPE DE LA CRÉATION, c'est-à-dire portant dans son in- » telligence les idées et les lois des créations possibles et réelles. » La vérité divine qui nous éclaire ici-bas nous manifeste » quelques-unes de ces idées, quelques-unes de ces lois. Nous » savons que les unes et les autres sont des images de l'essence » divine. Mais, dans ces idées et ces lois, nous reconnaissons

» vérité qui est la manifestation de Dieu. Etudiez la nature, que la phi- » losophie est trop portée à dédaigner ; ne vous arrêtez pas à ce qu'elle » contient de variable, car il n'y a pas de science de ce qui passe ; mais » élevez-vous aux lois qui régissent la nature, et qui font d'elle une vérité » vivante, une vérité devenue active, sensible, en un mot, Dieu dans la » matière. Approfondissez donc la nature ; plus vous vous pénétrerez de » ses lois, plus vous approcherez de l'esprit divin qui l'anime. » (*Cours de philos. de* 1818, leç. 14, pag. 141.)

Au lieu de mettre Dieu dans la matière, l'autre écrivain que nous combattons le met dans les idées abstraites ; c'est le panthéisme métaphysique substitué au panthéisme physique.

» plutôt l'essence des créatures que l'essence divine elle-même.
» Nous n'apercevons nullement cette essence, parce que nous
» ne voyons pas le rapport de la multiplicité infinie à l'unité
» infinie. La vue de l'essence infinie nous montrerait, au con-
» traire, comment la multiplicité infinie d'idées et de lois qui
» sont dans la pensée divine, en tant qu'elle conçoit les créa-
» tions, ne forme qu'une seule idée parfaitement simple et
» procède d'un seul acte toujours immanent. Nous verrions,
» autant qu'il est donné à la créature de le voir, comment cette
» multiplicité se résout dans la plus parfaite unité. Or, quand
» nous nous élevons aux plus hautes pensées, nous concevons
» bien que Dieu voit en lui, dans sa simplicité parfaite, une in-
» finité de degrés d'être, que tous sont une image, une repré-
» sentation de son essence; nous concevons bien qu'il voit hors
» de lui, dans les créations possibles ou réelles, les relations et
» les limites qu'implique cette multitude infinie de copies de
» l'essence pure et inaltérable; nous concevons enfin que cette
» multiplicité n'introduit aucune division, aucune composition,
» aucune borne dans l'infinie simplicité: notre raison conçoit la
» nécessité rigoureuse de cette perfection infinie, mais sans
» pouvoir se l'expliquer et la comprendre.

» Ce ne serait pas seulement le mystère des rapports de Dieu
» avec la créature que la vue de l'essence divine nous dévoi-
» lerait en particulier; elle nous ferait pénétrer dans celui de la
» vie divine elle-même, autant que cela est donné à la créature.
» Et nous verrions comment la substance divine est commune à
» trois personnes infinies et égales, qui ne forment qu'une seule
» et même divinité.

» Telle serait la vue de l'essence divine, et il est facile de
» reconnaître la radicale, l'essentielle différence, l'incalculable
» distance qui la sépare de cette vue naturelle de la vérité
» divine que nous avons admise *avec les plus grands théologiens*
» *et les plus grands philosophes.*

» En mettant dans tout son jour, autant qu'il a été possible
» à notre faiblesse, cette grande vérité de la PRÉSENCE DE DIEU A
» NOTRE RAISON, nous avons atteint le sommet le plus élevé de la
» philosophie humaine. Arrivés à cette hauteur, nous trouvons
» le soleil de la foi qui vient mêler ses rayons à ceux de la
» raison. »

Nous n'avons point à examiner les intentions de cet écrivain;
mais qu'il nous permette de le lui dire : il fait le soleil de la

raison si beau, que d'autres pourraient craindre d'en voir le soleil de la foi éclipsé. Il est vrai que saint Paul nous représente (*Hébr., XI,* 27) Moïse accomplissant sa sublime mission, quoiqu'éclairé du simple flambeau de la foi, avec le même zèle pour le grand Invisible que s'il l'eût vu de ses yeux; il est vrai aussi que le Prince des apôtres nous parle (*Ep., II,* 19) de la foi comme d'un flambeau qui luit dans un lieu obscur, en attendant que le jour commence à paraître. Ni l'un ni l'autre ne pensaient apparemment à ce brillant soleil de la raison, qui s'élève comme un géant jusqu'au plus haut sommet de la philosophie humaine; encore moins s'occupaient-ils de mêler ses rayons avec ceux de la foi.

Revenons à notre point de départ. M. de Lamennais distinguait dans la *substance une* deux modes différents, l'infini et le fini, qui s'excluaient, ajoutait-il, dans le même être, encore bien qu'*être* et *substance* fussent à ses yeux synonymes. M. M. distingue à son tour dans la Divinité *deux aspects* différents, savoir celui de l'unité infinie qu'elle pourra nous présenter un jour, et celui de la multiplicité infinie qu'elle nous présente dès maintenant. L'analogie entre les deux systèmes, au moins sous ce rapport, pouvait-elle être plus exacte?

Ajoutez que M. de Lamennais prétendait voir Dieu d'une vue immédiate, et aussi clairement qu'il voyait l'univers (*Esquisse d'une philosophie,* t. I, p. 19, et t. III, p. 14). M. M. ne dit pas de même, il est vrai, qu'il puisse voir Dieu ici-bas; mais pourtant il croit voir un côté de Dieu, un aspect de la Divinité, l'archétype du monde en un mot, le vrai, le beau, le bien, qui sont Dieu même.

Nous ne répéterons pas à cette occasion le reproche que nous avons adressé ailleurs (1) à M. M., d'avoir tantôt distingué en Dieu deux Verbes, le Verbe ou l'archétype du monde et le Verbe de Dieu, tantôt de n'en avoir affirmé qu'un, tout en supposant l'archétype du monde contingent, temporel, multiple et divisible. Il serait bon cependant que M. M. donnât sur ce point une explication qui puisse sauver son orthodoxie.

M. M. pense donc sérieusement que les idées que nous avons du vrai, du beau, du bien, appartiennent à la substance de Dieu, et sont, non pas un simple reflet, mais une manifestation réelle

(1) Voyez la *Théodicée chrétienne de M. Maret comparée avec la théologie catholique,* pag. 39-41.

de la Trinité divine! Eh! sur quelles preuves appuie-t-il de semblables assertions? Il nous semble que, pour les justifier, il lui faudrait alléguer d'autres autorités que celle de Platon ou de Descartes, ou même de quelques écrivains ecclésiastiques entendus trop au pied de la lettre. M. M. avoue (p. 266), que saint Thomas lui est contraire, et qu'il *rejette cette intuition directe*, qu'il soutient lui-même, *de la vérité dans l'éternelle raison*. C'est quelque chose assurément que d'avoir contre soi ce grand docteur. Quant à l'autorité de saint Augustin qu'il croit lui être favorable, le docteur angélique vient encore à notre aide (*Summ. theol. P. I*, q. 84, art. 5) pour lui enlever cet appui, en faisant voir que le saint évêque d'Hippone, malgré ses préjugés platoniciens, n'entendait pas, comme le fait M. M., que nous puissions voir en elles-mêmes les *raisons*, c'est-à-dire *les vérités éternelles*, mais qu'il était nécessaire d'entendre ce qu'il disait à ce sujet dans un sens mystique, puisqu'il ne reconnaissait le fait de cette vision que dans les *âmes saintes et pures*. M. M. voudrait au contraire qu'il fût essentiel à l'esprit humain de voir Dieu face à face, du moins quant à la partie de son essence qui représente les êtres finis.

A cette prétention de M. M., qui distingue en Dieu deux aspects différents, l'unité infinie et la multiplicité infinie, et même, qui plus est, le rapport des deux, nous nous contenterons d'opposer les premières paroles citées plus haut de saint Jean Chrysostôme, que « si l'Apôtre déclare qu'il ne connaît Dieu » qu'en partie, il ne veut pas dire qu'il connaît une partie de » sa substance, et qu'il en ignore une autre, puisque Dieu ne » saurait être ainsi divisé. » Le reste se réfute de lui-même.

« Chaque chose a son contraire, dit l'auteur inspiré de l'Ecclé» siastique; l'une est opposée à l'autre, et rien ne manque aux » œuvres de Dieu. *Omnia duplicia, unum contra unum, et non* » *fecit quidquam deesse* » (*Eccli., XLII*, 25). Après avoir montré que le jugement particulier de notre raison ne saurait être essentiel à notre foi, et que la vision intuitive la rendrait même impossible, nous allons faire voir que l'acte de foi suppose néanmoins en nous, comme devant nécessairement le précéder, certaines vues de notre intelligence, ou, pour parler le langage de nos jours, certaines perceptions de notre raison.

SCOLIE PREMIÈRE.

L'audition de la parole divine, médiatement ou immédiatement révélée, doit précéder en nous l'acte de foi.

En effet, Notre-Seigneur dit dans l'Evangile selon saint Jean (XV, 22), que « s'il n'était point venu, et qu'il n'eût point parlé » aux Juifs, ceux-ci n'auraient point eu de péché. » Pour que l'acte de foi devienne obligatoire, il est donc indispensable d'avoir entendu auparavant la parole révélée.

L'Apôtre dit aussi : « La foi vient de ce qu'on a entendu; et » l'on a entendu, parce que la parole de Jésus-Christ a été » prêchée; *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* » (*Rom., X,* 17). » Si la foi vient de ce qu'on a entendu, si la foi vient de l'ouïe, l'audition de la parole divine doit donc nécessairement précéder la foi.

Saint Bernard, dans son traité adressé au célèbre Hugues de Saint-Victor, prouve par ces mêmes paroles de l'Apôtre qu'on ne doit pas damner indistinctement tous ceux qui n'auraient jamais entendu parler de la révélation chrétienne, et il énonce à ce sujet ce principe d'éternelle sagesse : « Il serait injuste d'exiger » l'obéissance de ceux à qui la loi n'aurait point été intimée. » *C.* 1, *n.* 2.

SCOLIE DEUXIÈME.

Quoiqu'il répugne à la foi proprement dite de voir intuitivement ce que l'on croit, la foi ne saurait cependant être déterminée à un mystère ou à un objet particulier quelconque, à moins qu'on n'ait une notion, au moins indicative ou symbolique, de ce mystère.

Nous appelons notion indicative ou symbolique la vue ou la perception de quelque signe ou de quelque symbole qui nous amène à la connaissance du mystère dont la croyance nous est proposée.

Nous prouvons notre proposition par cette parole de l'Apôtre : « Nous voyons maintenant comme dans un miroir et en énigme; » *Videmus nunc per speculum in œnigmate* (*I Cor., XIII,* 12). » Nous voyons de cette manière imparfaite et obscure, mais enfin nous voyons; et ce que nous voyons, ce sont des énigmes ou des symboles plus ou moins mystérieux.

Cette proposition est d'ailleurs une suite de la précédente.

Car si l'audition de la parole révélée doit précéder en nous la foi actuelle, il est également indispensable que nous ayons l'intelligence au moins des termes qu'on emploie pour nous transmettre cette parole, puisque autrement ce ne seraient que des sons qui ne diraient rien ni à notre esprit ni à notre cœur. Mais avoir l'intelligence de ces termes, c'est voir des yeux de notre esprit la chose que ces termes signifient : ce qui a fait dire à saint Augustin (*Quæst. in Exod. LXXII*), que ce mot *voir*, *videre*, s'entend non-seulement des perceptions de l'organe visuel, mais encore des perceptions obtenues à l'aide des autres sens, et même des notions purement intellectuelles.

Le même Père a dit encore que la volonté ne se déterminerait à aucun acte, à moins de quelque perception ou notion, *visum*, qui l'y sollicite (*De lib. arbit. l. 3, XXV, n. 74*). Or, l'acte de foi est essentiellement volontaire ; il est commandé par la volonté, quoiqu'il ait son siége dans l'entendement. Il doit donc être précédé de quelque perception ou de quelque notion, en un mot de quelque vue de l'esprit, *visum*.

SCOLIE TROISIÈME.

Pour que l'acte de foi soit raisonnable, l'esprit doit avoir préalablement la perception de quelque motif accommodé à sa nature et suffisant pour le déterminer.

Cette nouvelle proposition se démontre par ces paroles de Notre-Seigneur : « Si je n'avais pas fait parmi eux (les Juifs) » des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils n'auraient point de » péché. » (JOANN., XV, 24).

La foi actuelle ne saurait donc être obligatoire, à moins qu'on n'ait pour en produire les actes un motif accommodé à notre nature raisonnable, c'est-à-dire, qui non-seulement soit perçu de notre esprit en même temps que les objets particuliers de notre foi, mais qui encore fasse sur nous une impression assez forte pour assurer notre croyance. Ce motif du reste, du genre de ceux qu'on appelle motifs de crédibilité et qu'il faut bien se garder de confondre avec le motif essentiel ou l'objet formel de la foi, qui n'est autre, comme nous l'avons déjà fait entendre, que la véracité divine, peut se diversifier selon les individus, et ne saurait être en particulier le même pour ceux à qui la révélation est simplement transmise, que pour celui qui la recevrait immédiatement de son auteur.

La même vérité peut se prouver par les témoignages des Pères. Saint Ambroise fait observer (*Expos. in Luc. l. 2, n. 19*), que l'ange Gabriel présenta à la sainte Vierge un motif particulier de croire à ses paroles, par l'exemple qu'il lui rapporta de sainte Elisabeth devenue enceinte, quoique stérile et avancée en âge, et il prononce à ce sujet cette sorte de sentence : « C'est » une règle sans exception, quand on exige la foi, d'en proposer » les motifs; *Morale est omnibus, ut qui fidem exigunt, fidem* » *adstruant.* » Il soutient ailleurs que la foi a des degrés, et est susceptible de progrès; ce que l'on concevrait difficilement, si les motifs de crédibilité étaient invariablement les mêmes.

Saint Augustin, fidèle disciple du saint évêque de Milan, énonce en d'autres termes absolument la même doctrine. Il dit dans sa lettre 120 : « La raison qui nous persuade de croire » sans raisonner précède elle-même la foi; *Procul dubio quantu-* » *lacumque ratio quæ hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.* » Il faut donc, d'après la doctrine de ce Père, une raison de croire, pour que notre foi soit raisonnable; et cette raison consiste évidemment dans certains motifs de crédibilité.

Saint Augustin dit encore que la raison doit être écoutée, lorsqu'il s'agit pour nous de savoir à quelle autorité nous devons déférer (*de verâ Rel., XXIV, n. 45*). Or, ce serait faire dire à ce saint docteur le contraire de ce qu'il a enseigné en mille autres passages, que d'inférer de ces dernières paroles que le raisonnement doive précéder la foi; ce qu'il faut en conclure, c'est donc que la foi doit être précédée en nous de quelque raison qui nous serve de motif, en se gardant bien de confondre cette raison qui peut faire impression sur notre esprit indépendamment de notre volonté, avec le raisonnement qui est un travail de notre intelligence. Cette différence des raisons qui peuvent agir sur nous, d'avec le raisonnement qui est un acte de notre esprit même, n'a pas échappé non plus à l'évêque d'Hippone : « La » raison, dit-il (*de Quantit. anim., XXVII, n. 53*), est une vue » de l'esprit, et le raisonnement est la recherche de cette raison, » un moyen mis en œuvre pour atteindre à cette vue; *Ut ratio* » *sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inqui-* » *sitio, id est, aspectûs illius, per ea quæ aspicienda sunt, motio.* »

Saint Augustin reconnaît, aussi bien que saint Ambroise, que ces motifs de crédibilité, préliminaires à l'acte de foi, ne sont pas les mêmes pour tout le monde : « Sainte Eglise catholique, » s'écrie-t-il (*de Moribus Eccl. Cath., XXX, n. 63*), vous formez

» et vous instruisez les enfants par des leçons en quelque sorte » enfantines, les jeunes gens et les hommes faits par une doc- » trine plus forte, les vieillards par les maximes épurées de la » sagesse, tous sans exception d'une manière proportionnée non- » seulement à leur âge, mais encore au progrès de leur intelli- » gence. *Tu pueriliter pueros, fortiter juvenes, quietè senes, prout* » *cujusque non corporis tantùm, sed et animi œtas est, exerces ac* » *doces.* »

SCOLIE QUATRIÈME.

Pour que notre foi soit raisonnable, il faut que les vérités qui en sont l'objet s'imposent à notre raison comme évidemment croyables.

Cette nouvelle proposition est une suite nécessaire des précédentes. Les ténèbres de la foi, comme nous venons de le voir, n'excluent point l'évidence des motifs qui nous déterminent à croire. Bien loin de là, il faut que ces motifs soient proportionnés à l'état actuel de notre raison, qu'ils soient propres à faire sur elle une impression victorieuse, qu'ils soient, en un mot, de telle nature que notre raison puisse les sentir, les apprécier. Or, nous avons déjà fait observer que le mot *voir* s'emploie généralement pour signifier toute espèce de perception. Les motifs de crédibilité doivent donc tomber sous la vue de notre esprit, c'est-à-dire que les vérités que ces motifs nous portent à admettre doivent être évidemment croyables.

Nous pouvons corroborer notre thèse actuelle de plusieurs textes de l'Ecriture, et d'une infinité de témoignages des Pères et des docteurs.

Pour commencer par l'Ecriture, l'auteur sacré des Psaumes reconnaît (*Ps. XVIII* et *XCII*), que les témoignages du Seigneur sont infiniment dignes de croyance. Les motifs que nous avons de les croire sont donc parfaitement proportionnés à notre raison, et plus que suffisants pour fixer ses incertitudes; les vérités que ces motifs appuient sont donc évidemment croyables. Cette conclusion nous paraît d'autant plus conforme aux sentiments du Psalmiste, que celui-ci, dans les deux psaumes dont il est ici question, ne se permet cette sublime exclamation sur la vérité de la loi de son Dieu, qu'après avoir célébré dans un style pompeux les merveilles de la création entière, qu'après avoir représenté les cieux nous révélant leur auteur, la terre appuyée par lui sur d'inébranlables fondements, la mer soulevant ses flots à ses ordres et se soumettant à son empire : motifs les plus à la

portée des hommes en général pour leur faire croire l'existence de Dieu, et par une suite naturelle la vérité de sa loi sainte.

« Nous avons *vu* son étoile, disaient les mages en demandant » le roi des Juifs nouvellement né, et nous sommes venus l'adorer » (MATTH., II, 2). » L'étoile miraculeuse qu'ils avaient vue leur rendait, dans les circonstances particulières où ils se trouvaient, la divinité de cet enfant évidemment croyable.

« Le peuple qui était assis dans les ténèbres, dit saint » Matthieu (IV, 16) d'après le prophète Isaïe, a *vu* une grande » lumière, et la lumière s'est levée sur ceux qui étaient assis » dans la région de l'ombre de la mort. » Cette lumière levée sur nous tous ne doit-elle pas nous rendre les mystères de notre foi évidemment croyables?

« Le centenier et ceux qui étaient avec lui pour garder Jésus, » ayant *vu* le tremblement de terre et tout ce qui se passait, » furent saisis d'une extrême crainte, et dirent : « Cet homme » était vraiment Fils de Dieu. » (MATTH., XXVII, 54). Il est vraisemblable que ces hommes sentirent plutôt qu'ils ne virent le tremblement de terre; mais nous avons déjà observé, d'après saint Augustin, que c'est là une expression générique pour signifier les diverses perceptions de l'âme. Quoi qu'il en soit, ces hommes virent, et d'après ce qu'ils virent, ils crurent. La divinité du Christ mis en croix devint donc à leurs yeux évidemment croyable.

Nous n en finirions pas, si nous voulions rapporter tous les textes de l'Ecriture qui prouvent dans ce même sens, que nous croyons être le vrai, l'évidence de crédibilité de ce qui fait l'objet de notre foi comme de notre culte. Nous allons nous borner de même à un petit nombre de témoignages des Pères.

Saint Augustin dit de l'apôtre saint Thomas, pour le moment où celui-ci confessa la divinité de Notre-Seigneur : « Il voyait et » touchait l'homme, et il confessait le Dieu qu'il ne voyait ni » ne touchait; mais ce qu'il voyait de ses yeux et touchait de » ses mains, le portait à croire sans hésiter davantage ce qui » était hors de la portée de ses sens (*in Joann. Evang. Tr. CXXI,* » *n.* 5). »

La même doctrine est tellement celle de saint Bernard, que celui-ci, pour la rendre avec plus d'énergie, ose affirmer que croire, c'est supposer qu'on a vu, sans prétendre pour cela contredire soit saint Augustin, soit saint Paul, qui ont dit le contraire en apparence : « Car, ajoute-t-il, on peut voir, non-

» seulement par l'esprit de prophétie, mais encore par la foi, en » adhérant au témoignage des prophètes que l'Ecriture appelle » *voyants*, parce qu'ils voyaient en esprit. » *In Cant. Serm.* 70, *n.* 2.

Le docteur angélique saint Thomas, tout en soutenant que les vérités qui font l'objet de la foi doivent nécessairement être des choses qu'on ne voie point, *aliquid non visum*, n'en reconnaît pas moins que ces vérités doivent aussi être évidemment croyables. « On ne croirait point, dit-il, si l'on ne voyait qu'il » faut croire, soit d'après l'évidence des signes, soit par quelque » motif semblable; *Non enim crederet, nisi videret ea esse cre-* » *denda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid* » *hujusmodi.* » 2. 2æ. q. 1, *art.* 4 *ad* 2um.

Le grand nombre d'ouvrages publiés dans toutes les langues sur l'évidence des preuves de la religion chrétienne, à commencer par la *Démonstration évangélique* d'Eusèbe et à finir par les *Evidences de* Mgr. Mac'Hale (1), ne fait que confirmer ce que nous soutenons ici de la nécessité de l'évidence de crédibilité pour ce qui doit faire l'objet de notre foi. La difficulté la plus sérieuse qu'on puisse nous opposer à ce sujet prend sa source dans l'équivoque de ce mot *évidence*, et dans l'étrange abus qu'on en a fait de nos jours, en restreignant sa signification à l'évidence *métaphysique*, et en faisant de cette dernière la base de toute certitude. Nous sommes déjà allé au-devant de cette difficulté en posant notre Théorème deuxième. Car nier d'un côté qu'il soit nécessaire pour la foi de s'appuyer sur des principes évidents, et affirmer de l'autre que ce qui fait l'objet de la foi doit être évidemment croyable, c'est faire entendre assez clairement qu'il y a une équivoque cachée sous ce mot *évidence*, et que l'évidence métaphysique, produit laborieux des abstractions de l'esprit, diffère essentiellement de l'évidence morale, la seule que la foi catholique puisse et doive revendiquer comme lui étant assortie.

(1) *The evidences and doctrines of the catholic Church.*, etc., by the most rever. John Mac'Hale, D. D. archbishop of Tuam, London, 1842.

SCOLIE CINQUIÈME.

La foi, pour être légitime, ne doit pas être contredite par le jugement de la conscience.

Cette vérité peut se prouver par ces paroles de saint Paul aux Romains, c. XIV, v. 23 : « Tout ce qui ne se fait pas en con- » formité avec la persuasion où l'on se trouve est péché ; *Omne » quod non est ex fide peccatum est.* » Nous suivons ici l'interprétation que saint Jean Chrysostôme donne de ce passage, et qui est aussi celle qu'ont adoptée la plus grande partie des théologiens. Or, on agirait contre la persuasion où l'on se trouverait, si l'acte de foi qu'on produirait était contredit dans le même temps par le jugement de la conscience. Donc l'acte de foi ne saurait être légitime, à moins que le jugement de la conscience ne lui soit conforme.

Saint Bernard, dans son traité *du libre arbitre*, nous fournit une autre démonstration de la même vérité. « La volonté dans » les consentements qu'elle donne, dit-il (*c.* 2, *n.* 4), est appelée » libre arbitre, tant à cause de sa liberté qu'elle ne saurait » perdre, qu'à cause du jugement de la raison qui l'accompagne » partout et toujours, et auquel elle ne saurait se soustraire : » elle est donc *libre,* parce qu'elle est volonté, et elle est en » même temps *arbitre* ou juge de soi-même, parce qu'elle est » douée de raison. »

Remarquons cette expression *juge de soi-même, judex sui;* elle nous empêchera de confondre le jugement de la conscience, dont il est uniquement question ici, avec ce jugement bien différent que certains théologiens, trop favorables, osons le dire, aux rationalistes incrédules, et que nous croyons avoir suffisamment réfutés, voudraient faire considérer comme nécessairement antérieur à l'acte de foi. Ce jugement par lequel chaque individu se rendrait juge de l'autorité même dépositaire des vérités révélées, *judex Dei sive Ecclesiæ,* ne saurait être identique avec celui par lequel on se demande compte à soi-même de la moralité de ses actions personnelles : le premier est une usurpation de l'homme sur Dieu, de l'individu sur la société universelle, et c'est un acte d'orgueil en même temps que d'une téméraire prétention à l'indépendance ; le second, le seul que veuille admettre saint Bernard, est au contraire une prescription d'humilité, un ordre de soumission intimé à l'homme de la part de Dieu par l'homme lui-même :

car la conscience n'est autre chose que le sentiment intime du rapport moral qu'ont nos actions avec la loi qui nous est imposée par la volonté divine.

Saint Bernard dit plus clairement encore au chapitre 4, n. 2 : « Cette liberté qu'a la volonté de se juger elle-même, soit en » bonne part, si elle consent à ce qui est bien, soit en mauvaise » part, si elle consent à ce qui est mal, voilà, croyons-nous, ce » qui lui a fait donner le nom de libre arbitre. »

Ces dernières paroles démontrent surabondamment que, suivant la pensée du savant abbé de Clairvaux, le jugement que notre volonté prononce sur elle-même, soit en bonne part, soit en mauvaise, est subséquent plutôt qu'antérieur à nos déterminations, puisqu'il faut bien que ces déterminations existent pour mériter le blâme ou la louange. Il est donc évident que les textes allégués ne contredisent en aucune manière les principes que nous avons établis ailleurs.

Le sens de ces passages une fois fixé, nous dirons en conséquence : Puisque l'acte de foi est essentiellement libre, et par-là même susceptible de bonté ou de malice, le jugement de la conscience doit nécessairement y intervenir ; or, si ce jugement était improbateur, l'acte de foi ne serait pas légitime ; donc pour que celui-ci le soit, il doit s'accorder avec le jugement de la conscience.

On dira que la conscience pourrait être erronée, et qu'il y aurait de l'imprudence à suivre une règle fautive. Nous répondrons à cette difficulté, qu'on doit en thèse générale redresser sa conscience, toutes les fois qu'elle n'est pas droite, mais que cette obligation en particulier n'existe, que lorsqu'on a les moyens de s'en apercevoir. Or, du moment où l'on s'aperçoit que la conscience qu'on s'était faite est erronée, la conscience erronée n'existe plus ; mais elle se convertit en une conscience droite, qui redresse et corrige, ou en tout cas condamne l'erreur de la première.

Comme nous avons distingué tout-à-l'heure l'évidence morale de l'évidence métaphysique, ne pourrions-nous pas actuellement faire une distinction semblable entre le jugement pratique de la conscience et le jugement inquisitif de la raison ? Nous laissons à ceux qui en ont le temps cette nouvelle question à discuter.

Qu'il nous soit permis de faire observer, avant d'aller plus loin, combien les principes que nous avons exposés jusqu'ici, et qu'il nous reste encore à développer, sont différents de ceux

qu'était accusé d'enseigner M. l'abbé Bautain, et pour la rétractation desquels il s'est vu obligé de signer une suite de propositions contraires à l'erreur qu'on le soupçonnait d'admettre. Tout lecteur intelligent pourra juger de la différence de ces deux doctrines (1), en mettant en regard les propositions signées par M. Bautain et ses illustres adhérents, avec celles que renferme notre Théorie. Voici les propositions dont il s'agit, telles que nous les trouvons rapportées par le R. P. Perrone dans son traité *de locis theologicis* (Part. III, sect. 1, cap. 1, *de ratione ante fidem spectatâ*, prop. 1) :

« 1. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu et l'infinité de ses perfections. La foi, don du ciel, suppose la révélation ; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu.

» 2. La divinité de la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme.

» 3. La preuve tirée des miracles de Jésus-Christ, sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve en toute certitude dans l'authenticité du Nouveau-Testament, dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens ; et c'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à l'incrédule qui la rejette, ou à ceux qui, sans l'admettre encore, la désirent.

» 4. On n'a point le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la résurrection de notre divin Sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines, et ces preuves sont déduites par le raisonnement.

» 5. Sur ces questions diverses la raison précède la foi et doit nous y conduire.

» 6. Quelque faible et obscure (obscurcie) que soit la raison

(1) Nous disions dès 1852, dans nos *Observations sur divers écrits du R. P. Chastel* : « L'erreur qu'on nous imputerait ici (de prétendre que l'homme, supposé même que Dieu l'ait d'avance pourvu d'idées intellectuelles, ne saurait se démontrer à lui-même, avec ce seul secours et sans révélation positive, et l'existence de Dieu et sa propre spiritualité), et qui serait bien, pour le coup, le traditionalisme ou le supranaturalisme, c'est-à-dire, l'exagération du besoin pour l'homme de la tradition ou de la foi, paraît avoir été celle de M. l'abbé Bautain, qui l'a rétractée, comme on peut s'en convaincre par sa déclaration du 8 septembre 1840, signée de lui et de ses brillants collaborateurs à la *Philosophie du christianisme*.

par le péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux juifs par Moïse, et aux chrétiens par notre adorable Homme-Dieu. »

Les seules de ces propositions qui pourraient faire difficulté ici, sont la première et la cinquième, c'est-à-dire les deux qui ont été imposées de même, par un décret de l'*Index* du 11 juin 1855, à la souscription de M. Bonnetty. Mais quant à la première, elle est en dehors de notre thèse sans lui être contraire, ou plutôt elle ne fait que la confirmer si elle est entendue comme il faut, puisqu'en disant que la foi ne peut pas être convenablement alléguée vis-à-vis d'un *athée* en preuve de l'existence de Dieu, on admet implicitement qu'elle peut être alléguée, et tout-à-fait convenablement, vis-à-vis d'un *catholique*. Or, nous avons commencé par prévenir ceux qui nous feraient l'honneur de nous lire, que nous traitions la question pour les catholiques, et non pour les incrédules ni surtout pour les athées, et que nous prenions le chrétien à l'état normal de la foi qu'il doit avoir reçue dès l'enfance, et non à l'état anormal de doute ou d'incrédulité. Quant à la cinquième proposition, elle ne porte pas, comme quelques-uns voudraient le donner à entendre, que le raisonnement précède la foi dans le catholique même qui a reçu de l'Eglise sa première instruction, tout aussi bien que dans celui qui a été élevé dans le schisme ou l'incrédulité: mais seulement que *sur ces questions diverses* de l'existence de Dieu, de la divinité de la révélation mosaïque, des miracles et de la résurrection de Jésus-Christ, etc., l'usage de la raison, aidée de la révélation et de la grâce, précède la foi et doit y conduire celui qui n'y croit pas. Il s'agit donc encore ici de la conduite à tenir *vis-à-vis d'un athée ou d'un incrédule*, et non de l'obligation qu'on prétendrait être imposée aux catholiques eux-mêmes de raisonner avant de faire leur acte de foi. On a pu voir d'ailleurs, par les scolies que nous venons de démontrer successivement, que nous sommes loin de repousser tout usage de la raison antérieur à l'acte de foi; car c'est sans doute faire usage de sa raison, que d'écouter la parole divine, que de recevoir la notion des mystères, que de prendre connaissance d'un motif au moins de crédibilité, que d'en percevoir l'évidence morale, que d'adhérer au jugement de la conscience. Sur ces questions diverses, oui, dirons-nous aussi à notre tour, la raison, mais pourtant aidée de la grâce, précède en nous la foi et doit nous y conduire.

Remarquons d'ailleurs que, si même en matière de doctrine révélée l'usage de la raison précède la foi, il n'est pas dit pour cela qu'il précède la grâce. Car 1° la foi n'est pas la première de toutes les grâces que nous puissions recevoir, puisqu'on ne saurait au contraire penser ainsi sans tomber dans une erreur depuis longtemps condamnée. *Fides est prima gratia, et fons omnium aliarum* (la foi est la première grâce, et la source de toutes les autres), telle était en effet la vingt-septième des cent une propositions proscrites l'an 1713 par le pape Clément XI, dans sa célèbre constitution *Unigenitus*. 2° La révélation précède la foi, comme il est dit équivalemment dans la première proposition souscrite par M. l'abbé Bautain, ou la deuxième signée par M. Bonnetty; or, la révélation est sans doute accompagnée de la grâce, puisque, comme l'apôtre saint Paul nous l'enseigne, personne ne peut prononcer (comme il faut) le nom du Seigneur Jésus, autrement que par un mouvement du Saint-Esprit. Donc la grâce doit aussi précéder la foi; et ainsi, de l'aveu forcé de nos adversaires, voilà deux choses, où même trois qui doivent précéder en nous l'acte de foi, savoir : la révélation, l'usage de la raison, et la grâce enfin. Or, quel est maintenant l'ordre à suivre entre ces trois données, ou à laquelle des trois devrons-nous accorder la priorité? l'attribuerons-nous à la grâce, ou bien à l'usage de la raison? Assurément on doit plutôt l'accorder à la grâce; car ce ne pourra être que par un effet de la grâce que nous prononcerons comme il faut le nom de Jésus : mais pour que nous puissions prononcer comme il faut le nom de Jésus, il faut que ce nom salutaire nous soit préalablement révélé, et cette révélation elle-même a dû être accompagnée de la grâce. D'un autre côté, pour prononcer comme il faut le nom de Jésus, il faut préalablement nous en être formé une idée nette et distincte, ce qui n'a pu avoir lieu sans quelque usage de notre raison. Ainsi la raison elle-même a dû être éclairée et mue par la grâce pour se former cette idée salutaire du nom de Jésus. Donc la grâce de la révélation ne suppose pas nécessairement en nous des idées préexistantes, comme l'a très-faussement soutenu l'auteur du livre intitulé : *Valeur de la raison humaine* (page 465, et ailleurs *passim* dans tous ses ouvrages); mais c'est bien plutôt la révélation elle-même qui nous donne ces idées, s'il s'agit de celles qui se rapportent aux objets de notre foi, ou du moins c'est elle qui nous prévient par son action pour que nous puissions nous les former à nous-mêmes. C'est ce que nous démontrerions

plus amplement, si nous avions à développer ici la théorie de la raison; mais comme nous n'avons entrepris que la théorie de la foi, nous nous bornons à ce simple aperçu, qui en dit assez, ce nous semble, pour constater la nécessité de la préexistence de la révélation à l'usage que nous pouvons faire de notre raison en fait de doctrines révélées. Rentrons donc, sans plus tarder, dans notre sujet.

SCOLIE SIXIÈME.

Lorsque la conscience est erronée en matière de foi, ou que du moins il survient à ce sujet des doutes légitimes, l'examen peut devenir non-seulement permis, mais même obligatoire.

Cette proposition est une conséquence naturelle de la scolie précédente. Car puisque l'acte de foi ne doit pas être contredit par le jugement de la conscience, ce même acte devient moralement impossible, du moment où la conscience répugne à le former. Au lieu donc de faire son acte de foi sur la doctrine qu'on aurait crue jusqu'alors comme révélée, mais dont on commence à reconnaître ou du moins à soupçonner la fausseté, on devrait plutôt le faire sur la doctrine opposée, qui revêt à nos yeux les caractères de la vérité, à mesure que le travail qui se fait dans notre esprit, en dépouille insensiblement sa rivale. Toutefois est-il bien facile, est-il même possible pour l'ordinaire de passer tout d'un coup et sans transition, de la nuit profonde de l'erreur dans laquelle peut-être on a été élevé, au grand jour de la vérité qui seule pourra en dissiper toutes les ténèbres? Il faut donc de toute nécessité, à moins qu'on ne suppose un miracle de la grâce, admettre un examen intermédiaire entre l'erreur qu'on doit rejeter, mais à laquelle on tient encore par des préjugés plus ou moins fortement enracinés dans l'esprit, et la vérité qu'on doit embrasser, mais que des jugements préconçus, et dont on a souvent bien de la peine à démêler le vice, nous empêchent d'apercevoir de prime abord dans tout son éclat.

Observons toutefois, que l'examen permis même alors n'est pas le *libre* examen, préconisé par les rationalistes de tous les degrés comme de toutes les sectes. Entendu comme ils l'entendent, ce serait un examen affranchi de toute règle extérieure et indépendant de toute autorité. Or, tel n'est pas l'examen permis à la créature raisonnable : quelque épais que puissent être les nuages de préjugés qui dérobent à un individu la vue

claire et distincte de la plus haute autorité visible, qui est l'Eglise catholique, cet homme demeure toujours sous l'empire des traditions universelles, par cela seul qu'il appartient encore, quoique bien imparfaitement, à la société des intelligences, et qu'il lui reste une connaissance plus ou moins grossière de l'existence d'un Dieu et des devoirs à remplir envers ce souverain Etre. S'il n'a pas complètement abjuré la raison, il ne donnera donc pas, comme le prétendait Hermès (1), le doute positif pour base à ses inquisitions théologiques; mais il prendra pour point de départ de son examen consciencieux les principes de vérité qui peuvent lui rester encore après le naufrage de tous les autres, et fermement résolu à se défier constamment de lui-même et à soumettre sa raison individuelle à la plus haute autorité visible qui lui apparaîtra avec les caractères d'une mission divine, tôt ou tard il parviendra avec l'aide de Dieu à reconnaître cette autorité, et en tout cas, pourvu qu'il persévère dans des dispositions aussi parfaites, il sera, nous n'en pouvons douter, dans la voie de son salut éternel.

Observons en outre que l'examen auquel il peut être permis de se livrer ne doit pas avoir pour objet la nature intime des mystères proposés comme révélés; car, à part même l'autorité de l'Eglise qui nous interdit cette curiosité téméraire, le simple bon sens nous dit que l'intelligence divine étant infiniment supérieure à la nôtre, il est tout naturel que les vérités qu'il plaît à Dieu de nous révéler soient des mystères incompréhensibles à notre raison. L'examen devra donc porter uniquement sur le *fait* de la révélation, c'est-à-dire en particulier sur la valeur des témoignages qui nous peuvent constater ce fait, et une fois assurés que Dieu a parlé, nous n'aurons plus à examiner, mais seulement à écouter et à nous soumettre.

Les principes que nous venons d'établir sont bien, à ce qu'il nous semble, les mêmes qu'a proclamés le pape régnant dans sa célèbre Encyclique du 9 novembre 1846. Qu'il nous soit permis

(1) « Atque inter hujusmodi magistros, ex constanti et ferè communi per Germaniam famâ annumeratur Georgius Hermes, utpote qui audacter à regio, quem universa traditio et sancti Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus stravere tramite deflectens, quin et superbè contemnens et damnans, tenebrosum ad errorem omnigenum viam moliatur in « dubio positivo tanquam basi omnis theologicæ inquisitionis, » et in principio quod statuit, « rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem. » Greg. XVI.

d'en mettre sous les yeux de nos lecteurs l'extrait suivant (1), qui pourra leur servir à compléter ou à redresser même au

(1) « Cùm sanctissima nostra religio non ab humanâ ratione fuerit » inventa, sed à Deo hominibus clementissimè patefacta, tùm quisque » vel facilè intelligit, religionem ipsam ex ejusdem Dei loquentis aucto- » ritate omnem suam vim acquirere, neque ab humanâ ratione deduci » aut perfici unquàm posse. Humana quidem ratio, ne in tanti momenti » negotio decipiatur et erret, divinæ revelationis factum diligenter » inquirat oportet, ut certò sibi constet Deum esse loquutum, ac fidem, » quemadmodùm sapientissimè docet Apostolus, rationabile obsequium » exhibeat (*a*). Quis verò ignorat, vel ignorare potest omnem Deo » loquenti fidem esse habendam, nihilque rationi ipsi magis consentaneum » esse, quàm iis acquiescere firmiterque adhærere, quæ à Deo qui nec » falli nec fallere potest, revelata esse constiterit?

» Sed quàm multa, quàm mira, quàm splendida præstò sunt argu- » menta, quibus humana ratio luculentissimè evinci omninò debet, divi- » nam esse Christi religionem, et *omne dogmatum nostrorum princi-* » *pium radicem desuper ex cœlorum Domino accepisse* (*b*), ac » propterea nihil fide nostrâ certius, nihil securius, nihil sanctius » extare, et quod firmioribus innitatur principiis. Hæc scilicet fides vitæ » magistra, salutis index, vitiorum omnium expultrix, ac virtutum » fecunda parens et altrix, divini sui auctoris et consummatoris Christi Jesu » nativitate, vitâ, morte, resurrectione, sapientiâ, prodigiis, vaticinatio- » nibus confirmata, supernæ doctrinæ luce undique refulgens, ac » cœlestium divitiarum ditata thesauris, tot prophetarum prædictioni- » bus, tot miraculorum splendore, tot martyrum constantiâ, tot sanctorum » gloriâ vel maximè insignis, salutares proferens Christi leges, ac majores » in dies ex crudelissimis ipsis persecutionibus vires acquirens, univer- » sum orbem terrâ marique, à solis ortu usque ad occasum, uno crucis » vexillo pervasit, atque idolorum profligatâ fallaciâ, errorum depulsâ » caligine, triumphatisque cujusque generis hostibus, omnes populos, » gentes, nationes utcumque humanitate barbaras, ac indole, moribus, » legibus, institutis diversas divinæ cognitionis lumine illustravit, atque » suavissimo ipsius Christi jugo subjecit, annuntians omnibus pacem, » annuntians bona. Quæ certè omnia tanto divinæ sapientiæ ac potentiæ » fulgore undique collucent, ut cujusque mens et cogitatio vel facilè » intelligat christianam fidem Dei opus esse. Itaque humana ratio ex » splendidissimis hisce, æquè ac firmissimis argumentis clarè apertèque » cognoscens Deum ejusdem fidei auctorem existere, ulteriùs progredi » nequit, sed quàvis difficultate ac dubitatione penitùs abjectâ atque » remotâ, omne eidem fidei obsequium præbeat oportet, cùm pro certo » habeat à Deo traditum esse quidquid fides ipsa hominibus credendum, » et agendum proposuit.

» Atque hinc planè apparet in quanto errore illi etiam versentur, qui » ratione abutentes, ac Dei eloquia tanquam humanum opus existi-

(*a*) Ad Rom., XIII, 1.
(*b*) S. Joan. Chrys. hom. I in Isai.

besoin ce qu'il y a eu d'imparfait ou de défectueux dans notre propre exposition.

« Notre très-sainte religion n'ayant pas été inventée par la » raison humaine, mais miséricordieusement manifestée par » Dieu aux hommes, on comprend aisément que cette religion » emprunte toute sa force et sa vertu de l'autorité de la parole » de Dieu lui-même. Si l'on veut en effet que la raison humaine » ni ne se trompe, ni ne s'égare dans une affaire aussi grave et » aussi importante, il faut, de toute nécessité, qu'elle s'enquière » soigneusement du fait de la révélation, afin qu'il lui reste bien » certainement démontré que Dieu a parlé, et qu'en consé- » quence, suivant le très-sage enseignement de l'Apôtre, elle

» mantes, proprio arbitrio illa explicare, interpretari temerè audent, » cùm Deus ipse vivam constituerit auctoritatem, quæ verum legitimum- » que cœlestis suæ revelationis sensum doceret, constabiliret, omnesque » controversias in rebus fidei, et morum *infallibili* judicio dirimeret, » ne fideles circumferantur omni vento doctrinæ in nequitiâ hominum » ad circumventionem erroris. Quæ quidem viva et *infallibilis* auctoritas » in eâ tantùm viget Ecclesiâ, quæ à Christo Domino supra Petrum totius » Ecclesiæ caput, principem et pastorem, cujus fidem nunquàm defec- » turam promisit, ædificata suos legitimos semper habet pontifices sine » intermissione ab ipso Petro ducentes originem, in ejus cathedrâ collo- » catos, et ejusdem etiam doctrinæ, dignitatis, honoris ac potestatis » hæredes et vindices. Et quoniam ubi Petrus, ibi Ecclesia (*a*), ac Petrus » per Romanum Pontificem loquitur (*b*), et semper in suis successo- » ribus vivit, et judicium exercet (*c*), ac præstat quærentibus fidei veri- » tatem (*d*); iccircò divina eloquia eo planè sensu sunt accipienda quem » tenuit ac tenet hæc Romana beatissimi Petri cathedra, quæ omnium » Ecclesiarum mater et magistra (*e*), fidem à Christo Domino traditam, » integram, inviolatamque semper servavit, eamque fideles edocuit, » omnibus ostendens salutis semitam, et incorruptæ veritatis doctrinam. » Hæc siquidem principalis Ecclesia, unde unitas sacerdotalis exorta (*f*), » hæc pietatis metropolis, in quâ est integra christianæ religionis ac » perfecta soliditas (*g*), in quâ semper apostolicæ cathedræ viguit prin- » cipatus (*h*), ad quam propter potiorem principalitatem necesse est » omnem convenire Ecclesiam, hoc est qui sunt undique fideles (*i*), » cum quâ quicumque non colligit, spargit (*j*). »

(*a*) S. Ambros., in psalm. 40.
(*b*) Conc. Chalced., act. 2.
(*c*) Syn. Ephes., act. 3.
(*d*) S. Petr. Chrysol., epist. ad Eutych.
(*e*) Conc. Trid., sess. VII, de Baptism.
(*f*) S. Cyprian., epist. 55 ad Cornel. Pontif.
(*g*) Ep. synod. Joann. Constantinop. ad Hormisd. Pontif., et Sozom. Hist., l. III, c. 8.
(*h*) S. August., epist. 162.
(*i*) S. Iren., lib. III, cont. hær., c. 3.
(*j*) S. Hieronym., epist. ad Damas. Pontif.

» lui rende, en ayant foi en lui, une obéissance raisonnable.
» Mais qui est-ce qui ignore ou qui puisse ignorer que, lorsque
» Dieu parle, on lui doit une foi entière, et que rien n'est plus
» conforme à la raison elle-même que de donner son assenti-
» ment et de s'attacher fortement aux vérités incontestablement
» révélées de Dieu, qui ne peut ni tromper ni se tromper?

» Eh! combien sont nombreuses, combien admirables, com-
» bien magnifiquement splendides sont les preuves par lesquelles
» la raison humaine doit être amenée à cette conviction pro-
» fonde, que la religion de Jésus-Christ est divine, et qu'elle a
» reçu du Dieu du ciel la racine et le principe de tous ses
» dogmes, et que par conséquent rien au monde n'est aussi
» certain que notre foi, rien de plus sûr ni de plus vénérable et
» qui s'appuie sur des principes plus inébranlables. C'est cette
» foi qui est la maîtresse de la vie, le guide du salut, le fléau
» de tous les vices, la mère et la nourrice féconde de toutes les
» vertus; confirmée qu'elle est par la naissance, la vie, la mort,
» la résurrection, la sagesse, les prodiges et les prophéties de
» son divin auteur et consommateur Jésus-Christ; répandant de
» tous côtés l'éclat de la lumière de sa doctrine surnaturelle;
» enrichie des trésors inépuisables et vraiment célestes de tant
» de prophéties inspirées à ses prophètes, du resplendissant éclat
» de ses miracles, de la constance de tant de martyrs, illustrée
» par la gloire de tant de personnages; inculquant en tous lieux
» les lois salutaires de Jésus-Christ : et de jour en jour puisant
» de nouvelles forces jusqu'au sein des persécutions, armée du
» seul étendard de la croix, elle conquiert l'univers entier, et la
» terre et la mer, depuis les monts qui touchent à l'aurore jus-
» qu'à ceux derrière lesquels se couche le soleil; et après avoir
» renversé les idoles des faux dieux, dissipé les ténèbres épaisses
» de l'erreur, triomphé de ses ennemis de toute espèce, elle a
» répandu les bienfaisants rayons de sa lumière sur tous les
» peuples, sur toutes les nations et sur toutes les peuplades,
» quel que fût le degré de férocité de leurs mœurs, de leur na-
» turel et de leur caractère barbare, les courbant sous le joug
» si suave de Jésus-Christ, et annonçant à tous la paix et le
» bonheur.

» Certes, toutes ces magnificences reflètent assez fortement
» de toute part l'éclat de la puissance et de la sagesse divine,
» pour que tout esprit et toute intelligence puisse saisir promptc-
» ment et comprendre facilement que la foi chrétienne est

» l'œuvre de Dieu. Donc, d'après ces splendides et inattaquables » démonstrations, la raison humaine étant amenée à ce point » qui l'oblige à reconnaître clairement et manifestement que » Dieu est l'auteur de cette même foi, elle ne saurait aller » au-delà; mais, déposant tous ses doutes, rejetant toutes diffi- » cultés, elle doit à cette même foi une soumission sans réserve, » puisqu'elle est assurée que tout ce que la foi propose aux » hommes de croire et de pratiquer nous vient de la révélation » divine.

» On voit clairement par-là dans quelle erreur profonde se » roulent ces esprits qui, abusant de la raison et regardant les » oracles divins comme des produits de l'homme, osent les » soumettre au téméraire arbitrage de leur interprétation et de » leur conception individuelle, puisque Dieu lui-même a établi » une autorité vivante, pour fixer et enseigner le véritable et » légitime sens de sa révélation céleste, et mettre fin, par son » jugement infaillible, à toutes les controverses soit en matière » de foi, soit en matière de mœurs, et tout cela afin que les » fidèles ne soient pas emportés à tout vent de fausses doctrines, » ni enveloppés dans les immenses filets de la malice et des » aberrations humaines. Toutefois, cette autorité vivante et » infaillible ne peut être trouvée debout que dans cette seule » Eglise, que Jésus-Christ a établie sur Pierre, le chef, le prince » et le pasteur de toute l'Eglise, et à qui il a promis que sa foi » ne ferait jamais défaut; Eglise tellement constituée, qu'elle a » toujours pour la gouverner des pontifes légitimes, assis dans » la chaire de Pierre et lui succédant sans interruption, et qui » jouissent comme lui du même héritage de doctrine, de dignité, » d'honneur et de puissance sans rivale. Et puisque là où est » Pierre, là est l'Eglise, et que Pierre parle par la bouche du » Pontife romain, toujours vivant dans ses successeurs, jugeant » dans leurs personnes et transmettant la vérité de la foi à ceux » qui la demandent; les divins enseignements doivent être » entendus dans le même sens que les interprète et les a toujours » interprétés cette chaire romaine, siége du bienheureux Pierre, » la mère et la maîtresse de toutes les Eglises, qui a toujours » conservé inviolable et entière la foi apportée aux hommes par » le Seigneur Jésus-Christ, qu'elle a toujours enseignée aux » fidèles, leur montrant à tous le chemin du salut et l'incorrup- » tible doctrine de la vérité. Cette Eglise est donc l'Eglise prin- » cipale où l'unité sacerdotale a pris son origine; elle est la

» métropole de la piété, dans laquelle reste toujours entière et » parfaite la solidité de la religion chrétienne; toujours on y » a vu briller de son éclat la principauté de la chaire apostolique, vers laquelle toute l'Eglise, c'est-à-dire tous les fidèles » répandus dans tous les lieux de la terre doivent converger » comme vers leur centre, à raison de la prédominance de sa » primauté; Eglise avec laquelle quiconque ne recueille pas, » est un dissipateur. »

SCOLIE SEPTIÈME.

L'examen entrepris avec un esprit de foi est plus ou moins obligatoire pour les chrétiens capables d'une plus forte instruction, et principalement pour ceux qui sont chargés d'instruire les autres ou de défendre la cause de la vérité.

Renfermé dans les bornes que nous venons de dire et rapporté à l'utilité commune, non-seulement l'examen est permis aux fidèles instruits, et surtout aux prêtres; mais il constitue pour eux une obligation réelle, et plus ou moins stricte, plus ou moins étendue, selon qu'ils se trouvent par l'effet des circonstances ou peuvent se mettre eux-mêmes plus ou moins à portée de faire valoir le talent qui leur a été mis entre les mains. Comme ceci n'a pas besoin de longues preuves, nous nous contenterons d'alléguer à l'appui de la proposition ici énoncée ces paroles de l'apôtre saint Pierre : « Soyez toujours prêts à répondre pour » votre défense à tous ceux qui vous demanderont raison de » l'espérance que vous avez (1). »

THÉORÈME SEPTIÈME.

La grâce divine est l'unique principe inspirateur (2) de tout acte de foi vraiment surnaturel.

Cette vérité, qui nous donne la raison de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, a une étroite liaison avec les propositions précédemment établies. En effet, nous avons vu que la foi n'est

(1) « Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de » eâ, quæ in vobis est, spe. » I Epît. de S. Pierre, III, 15.

(2) Je dis l'unique principe *inspirateur*, mais non l'unique principe *productif;* car comme cet acte de foi est un acte humain, il ne se fait pas sans le concours de notre entendement et de notre volonté, en un mot de notre libre arbitre, qui en est le vrai principe productif, en donnant son consentement au mouvement de la grâce.

point le produit de nos propres efforts; qu'elle ne résulte, ni de nos raisonnements, ni d'aucun de nos jugements. Si elle suppose en nous certaines notions antérieures, ces notions elles-mêmes ne nous viennent pas de nous comme de notre propre fonds, mais il faut encore qu'elles nous soient données; ce qui a fait dire à saint Augustin (*de lib. arb. l.* 3, *circa finem*), qu'il ne dépend pas de nous d'avoir ou de ne pas avoir les perceptions, *visa*, qui président à nos déterminations diverses, et à saint Bernard, comme nous l'avons vu, que la parole révélée n'a pas besoin de nos efforts pour pénétrer jusqu'à nos cœurs, mais qu'elle s'offre et s'insinue elle-même. L'apôtre saint Paul a d'ailleurs déclaré que nous ne sommes pas capables d'avoir une pensée comme de nous-mêmes, mais que tout nous vient absolument de Dieu (*II Cor., III,* 5). Nous sommes donc en droit de considérer notre proposition actuelle comme démontrée d'avance. Toutefois son extrême importance nous oblige de la traiter dans un plus grand détail.

Cette proposition comprend deux parties : la première, que la grâce est le principe de notre foi; la seconde, qu'elle est l'unique principe qui nous l'inspire. Or, ces deux parties sont également définies comme de foi par le concile général de Trente : « Si » quelqu'un ose dire, » c'est le concile qui parle, « que l'on peut » faire des actes de foi, d'espérance et de charité ou de contri- » tion, et obtenir ainsi la grâce de la justification sans coopéra- » tion de la part de Dieu et même sans une inspiration du » Saint-Esprit qui précède la volonté; qu'il soit anathème : *Si » quis dixerit, sine præveniente Spiritûs Sancti inspiratione atque » ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere » posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; ana- » thema sit.* » (*Conc. Trid. sess.* 6, *c.* 3.)

Le dogme de la grâce prévenante est clairement établi par le canon qu'on vient de lire, et il y est établi comme de foi. Or, cela suffit pour démontrer que la grâce est non-seulement le principe, mais encore l'unique principe inspirateur de la foi chrétienne. Car puisqu'elle prévient la volonté, celle-ci en se déterminant à croire ne fait donc qu'obéir à la grâce; en un mot, sa détermination est l'ouvrage de la grâce, et par conséquent elle ne saurait être considérée elle-même comme le principe primordial de l'acte de foi qu'elle produit.

Longtemps avant le concile de Trente, le deuxième concile d'Orange avait défini la même vérité en ces termes : « Si quel-

» qu'un dit que le commencement aussi bien que l'accroisse-
» ment de la foi, et le mouvement même de la volonté qui nous
» porte à croire en celui qui justifie l'impie, et à obtenir la régé-
» nération dans le baptême, ne sont pas des effets de la grâce,
» c'est-à-dire d'une inspiration du Saint-Esprit qui nous rap-
» pelle de l'infidélité à la croyance, et de l'impiété à la piété,
» mais que ce sont des effets de la nature; il se montre ennemi
» des doctrines apostoliques, et en particulier de saint Paul, qui
» a dit ces paroles : *J'ai la ferme confiance que celui qui a com-*
» *mencé le bien en vous ne cessera de le perfectionner jusqu'au jour*
» *de Jésus-Christ;* et ces autres paroles : *C'est une grâce qui*
» *vous a été faite, non-seulement que vous croyiez en Jésus-Christ,*
» *mais encore que vous souffriez pour lui;* et ces autres enfin :
» *C'est par la grâce que vous êtes sauvés en vertu de la foi; et cela*
» *ne vient pas de vous, puisque c'est un don de Dieu.* Ceux qui
» disent en effet que la foi par laquelle nous croyons en Dieu
» nous est naturelle, pourraient à aussi bon droit ranger au
» nombre des fidèles tous ceux qui sont éloignés de l'Eglise de
» Jésus-Christ. » (*Can.* 5.)

« Si quelqu'un dit que la miséricorde divine nous est conférée
» comme récompense de notre foi, de notre bonne volonté, de
» nos saints désirs, de nos efforts, de nos travaux, de nos veilles,
» de nos études, ou de ce que nous aurions demandé, cherché,
» frappé sans que la grâce de Dieu nous eût poussés à le faire,
» au lieu de confesser que notre foi, notre bonne volonté et tout
» le reste ne sont possibles que par un effet de l'inspiration et
» d'une communication des dons du Saint-Esprit; ou si quel-
» qu'un prétend que la grâce vient seulement en aide à notre
» humilité et à notre obéissance, au lieu d'être le principe de
» notre humilité et de notre obéissance mêmes; il contredit ces
» paroles de l'Apôtre : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu?* et ces
» autres paroles : *C'est par la grâce de Dieu* que je suis ce que
» je suis. » (*Can.* 6.)

Affirmer, comme le fait ici le deuxième concile d'Orange, que la grâce est le principe de notre humilité et de notre obéissance, au lieu de venir simplement en aide à nos dispositions, c'est dire en termes à peu près équivalents qu'elle est l'unique principe primordial de notre humilité et de notre obéissance, et c'est-à-dire aussi de notre foi, qui est une forme particulière de ces deux vertus. Or, on sait combien grande a toujours été dans l'Eglise l'autorité de ce concile, dont les décisions péremptoires contre

le semi-pélagianisme ont été solennellement approuvées par le saint-siége et adoptées par toute la tradition.

On sait que l'hérésie des semi-pélagiens consistait à attribuer aux propres efforts de l'homme les premiers commencements de la foi, au lieu de les rapporter à un mouvement de la grâce qui les prévienne et les provoque. Cette erreur a été foudroyée, et à bon droit, par le deuxième concile d'Orange; mais ce serait vouloir, à notre avis, la relever de ses ruines, que d'admettre deux principes de notre foi indépendants en quelque sorte l'un de l'autre, et parallèles pour ainsi dire l'un à l'autre, savoir, d'un côté la grâce, et de l'autre un mouvement de la nature ou un acte tout naturel du libre arbitre, tel que serait un jugement fondé sur les lumières naturelles ou sur un raisonnement antérieur.

Observons en outre qu'à la fin du cinquième canon tout-à-l'heure cité, les Pères du concile condamnent ceux qui oseraient affirmer que la foi nous est naturelle, comme ouvrant la porte du salut à ceux mêmes qui seraient le plus éloignés de la vraie Eglise. Mais celui qui ne craindrait pas d'affirmer que l'acte de foi serait tout ensemble un acte de la nature et un acte de la grâce, ne devrait-il pas appeler naturel cet acte de foi, autant que nous avons tous le droit de l'appeler surnaturel?

Les textes de l'Ecriture rapportés par le concile d'Orange, dans les canons que nous venons de citer, sont bien suffisants pour démontrer que la vérité proclamée par ce concile est fondée sur la parole de Dieu même. C'est Dieu qui est le principe de tout bien; c'est par un effet de sa grâce que nous croyons en lui; la foi ne nous vient pas de nous, mais elle est tout entière un don de Dieu : quoi de plus clair que tous ces textes?

COROLLAIRE.

Les pensées de l'esprit qui précèdent l'acte de foi, soit dans les infidèles et les hérétiques, soit dans le catholique lui-même, ne peuvent conduire ou disposer à produire des actes d'une foi divine sans l'influence de la grâce.

En prouvant comme nous l'avons fait que l'acte de foi n'est pas nécessairement précédé en nous, soit d'un raisonnement, soit même d'un jugement particulier de notre raison, nous avons été loin de prétendre que l'acte de foi dût toujours précéder en nous tout raisonnement, tout jugement de notre raison même

par rapport aux vérités qui en sont l'objet. Cela ne doit au contraire avoir lieu, communément parlant, que lorsque la doctrine de l'Eglise est suffisamment proposée à l'enfant catholique dès son plus bas âge. Encore dans ce dernier cas faut-il admettre, pour que l'acte de cet enfant soit raisonnable, qu'il ait été précédé en lui de certaines notions ou perceptions de sa raison.

Nous avons établi en conséquence que l'usage de la raison précède toujours l'acte de foi, sinon d'une priorité de temps, au moins d'une priorité de raison ou de nature, quant à la connaissance qu'on doit préalablement avoir au moins de quelqu'une des vérités de foi, comme du motif que nous avons d'y adhérer. Nous avons dit enfin, qu'à raison des préjugés que peut avoir à combattre en lui-même l'hérétique ou l'infidèle à qui l'on propose pour la première fois la doctrine de l'Eglise, l'examen peut lui être permis et même commandé, pour dissiper en lui les ténèbres de l'hérésie ou de l'infidélité. Or, quelles que soient ces pensées de l'esprit qui peuvent ou même doivent, suivant les occurrences, précéder en nous l'acte de foi, nous disons qu'elles ne sauraient nous y disposer ou nous y conduire, sans qu'elles aient pour auxiliaire ou pour motrice l'influence de la grâce. Cette proposition est incontestable, et nous pouvons même ajouter qu'elle est de foi.

En effet, il a été défini, comme nous l'avons vu, contre les semi-pélagiens, que le commencement de la foi en chacun de nous doit être attribué à la grâce. Nous avons rapporté à ce sujet le cinquième canon du second concile d'Orange, qui porte en termes exprès que *le commencement de la foi, aussi bien que son accroissement, est un effet de la grâce, c'est-à-dire de l'inspiration du Saint-Esprit, comme le concile l'explique lui-même.* Or, ces pensées de l'esprit qui précèdent l'acte de foi, et qui en même temps y disposent ou y conduisent, sont sous ce rapport des commencements de foi. Le moins qu'on puisse en dire, c'est que ce sont des préambules de la foi chrétienne. Mais si, pour poser ces préambules, la raison de l'homme restait abandonnée à elle-même, ou ce qui serait pire encore, si elle voulait, pour le faire, ne s'en rapporter qu'à elle-même, il lui resterait une distance infinie à franchir, ou pour mieux dire, un obstacle invincible à surmonter pour entrer dans les conditions d'une foi divine. Cette distance infinie serait toute celle qu'il y a de l'ordre purement naturel à l'ordre surnaturel; cet obstacle invincible à surmonter, ce serait l'orgueil d'un esprit qui tiendrait à se constituer juge

de l'Eglise de Dieu, et révoquerait en doute ses doctrines les mieux constatées, ou qui ne les accepterait que sous bénéfice d'inventaire, pour refaire à nouveau l'édifice de ses croyances.

Nous dirons la même chose des motifs de crédibilité. Ces motifs, quelque puissants qu'ils soient en eux-mêmes pour convaincre l'esprit de l'homme, ne peuvent sans l'esprit de Dieu fonder une foi véritable. Ils pourront à toute force faire un philosophe, et même, si l'on veut, un Clarke ou un Leibnitz (1); ils ne feront jamais un Vincent de Paul.

Quel plus puissant motif de crédibilité pourrions-nous avoir, par exemple, que la résurrection d'un mort? Eh bien, cependant, Notre-Seigneur déclarait aux Juifs de son temps que ce motif même ne suffirait pas pour amener à la foi ceux qui refuseraient de se rendre aux enseignements de Moïse et des prophètes (2). A Moïse et aux prophètes, substituez l'Eglise qui leur a succédé, et vous trouverez dans ces paroles de Notre-Seigneur la condamnation de nos philosophes. Ces pensées de l'esprit qui disposent et conduisent à la foi d'après l'énoncé de notre proposition, sont ce que Suarez appelle des pensées pieuses et saintes (3), les mêmes qui selon saint Augustin (4) doivent précéder en nous

(1) Nous n'avons pas été médiocrement scandalisé en lisant dans l'ouvrage intitulé *Philosophie et Religion* (pag. 471) : « Elle (notre phi-» losophie hypothétique) n'est pas purement et simplement la grande » philosophie du dix-septième siècle, des Descartes, des Pascal, des » Euler, des Leibnitz, toujours unie avec la foi, toujours marchant avec » la foi. » Sans parler de Descartes, qui sans doute a été un catholique sincère, bien que sa philosophie ne le soit pas de tout point à nos yeux, Pascal est mort janséniste obstiné ; et quant à Euler et à Leibnitz, quelque estimables que soient leurs écrits, il y manque le cachet du catholicisme.

(2) « Si Moysen et prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent. » Luc., XVI, 31.

(3) « Initium voluntatis credendi est gratia... Sed principium illius voluntatis est aliqua pia et sancta cogitatio multùm saluti proficua. » Suarez, *Tract. de gratiâ Dei*, lib. II, cap. 3, n. 17, t. VII, pag. 597-598, édit. Vivès.

(4) « Nemo credit, nisi priùs cogitet (al. cogitaverit) esse credendum. » S. Augustin, lib. *de Prædestin. sanctorum*, cap. 2. *Cogitet* ou *cogitaverit*, et non pas *judicet* ou *judicaverit*. Si l'on veut à toute force traduire par *juger* le verbe employé ici par saint Augustin, il faudra l'entendre d'un jugement de la conscience, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs; ou enfin, si l'on s'obstine à dire qu'il s'agit d'un jugement de la raison, comme nous ne voulons pas nous-même disputer sur les mots, nous dirons qu'alors la raison, pour porter ce jugement, supposé antérieur à l'acte de foi, doit être éclairée d'une lumière surnaturelle, et non

l'acte de foi. Ces pensées pieuses et saintes, placées, comme nous venons de le prouver, sous l'influence de la grâce, le sont par-là même sous celle des mérites de Jésus-Christ, à qui seul peuvent les devoir les infidèles eux-mêmes. Ce sont donc autant de semences de foi chrétienne; et par conséquent, pour que les motifs de crédibilité puissent disposer à cette foi surnaturelle et divine celui qui n'en a pas encore reçu le don, il est indispensable pour lui de ne les étudier qu'avec humilité et défiance de soi-même, puisque ce n'est qu'à ceux qui se font petits comme des enfants qu'il plaît à Dieu de révéler ses mystères (1). Mais celui à qui il ne suffirait pas pour juger ces motifs valables, de savoir qu'ils ont été trouvés tels jusqu'à lui par tout ce qu'il y a jamais eu de plus renommé pour la science et la sainteté, et qu'encore aujourd'hui c'est l'Eglise catholique et apostolique qui les lui propose comme évidemment admissibles, serait-il bien dans ces dispositions d'humilité et de défiance de soi-même que demande et inspire l'esprit de Dieu? Quel serait donc le crime du catholique lui-même, qui après avoir puisé, non pas seulement des semences de foi, mais la foi toute formée dans la première éducation de son enfance, révoquerait en doute, une fois parvenu à un certain âge, ce qu'il aurait cru docilement jusque-là sur une telle autorité, et qui, suivant l'énergique expression de Bossuet, prétendrait en savoir plus long sur ce point que l'Eglise catholique entière! N'est-ce pas à ce téméraire que devrait spécialement s'appliquer cet anathème de l'Apôtre : *Voluntariè peccantibus... post acceptam notitiam veritatis jam non relinquitur pro peccatis hostia* (2)? Et que lui servirait ensuite de se convaincre par sa raison individuelle de la légitimité de ces motifs, que la proposition qui lui en avait été faite par la plus haute autorité visible n'avait pas suffi pour lui faire juger admissibles, si, même après s'en être convaincu, il persistait à soutenir, comme on le voudrait aujourd'hui, la *souveraine indépendance de sa raison?* Ah! disons-le bien haut, pour que cela soit entendu : Qu'il y a loin de la foi, si foi il y a, même du catho-

réduite à ses propres lumières, qui, sans cette condition, ne seraient que ténèbres.

(1) « Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et terræ, quia abscondisti hæc à sapientibus, et revelasti ea parvulis. » (*Matth., XI*, 25.)

(2) « Si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus désormais de victime pour les péchés. » (*Epître aux Hébreux*, X, 26.)

lique qui tient à être philosophe avant tout, à celle de la plus simple paysanne, comme du philosophe chrétien, qui tient avant tout à être catholique!

Nous sommes heureux de nous rencontrer ici avec le R. P. abbé de Solesmes, qui nous permettra de faire l'extrait suivant de l'un de ses remarquables articles sur le *naturalisme dans la philosophie* (1) : « En réunissant pour la conversion d'un philosophe » tout cet ensemble merveilleux d'arguments emprunté aux faits » de l'histoire, aux conditions de la nature humaine, à l'observation, à l'expérience, à l'analyse et à la synthèse ; ensemble » que la bonté de Dieu a formé autour de la vérité chrétienne, » pour amener l'homme par toutes les voies à l'adhésion de la » foi d'où dépend son salut, il ne faut pas oublier non plus que » toute cette démonstration demeure inefficace, tant que le » philosophe n'a pas accompli, avec le concours de la grâce, » l'acte d'humilité qui donne entrée à la foi dans son intelligence. » En constatant les sublimes développements auxquels le génie » fécondé par la foi s'est élevé chez les docteurs chrétiens, on » doit tenir essentiellement à proclamer que dans ces puissantes » intelligences, un saint Augustin, un saint Anselme, un saint » Thomas, l'acte de foi qui élevait si haut leur génie, n'était » pas d'une autre nature que celui qu'émet, dans la simplicité » de son cœur, le plus humble fidèle de l'Eglise. En établissant » cette vérité fondamentale que l'adhésion à la révélation ne » doit être ni une légèreté d'esprit, ni une fantaisie d'enthousiasme, mais bien un acte rationnel (2) sérieux et proportionné aux conséquences qu'il doit amener, il est indispensable » de reconnaître aussi que cette adhésion doit reposer sur la » certitude morale qui, dans l'espèce, résulte du fait divin » apprécié et reconnu par la raison comme garantie de l'existence » de la révélation; que cette adhésion une fois émise sur un » fondement certain amène à sa suite la foi pleine, tranquille » et obligatoire pour toujours (3), en sorte que les études subsé-

(1) Voyez l'*Univers* du 3-4 janvier 1858. *Du naturalisme dans la philosophie*, art. 6.

(2) Un acte rationnel, c'est-à-dire un acte de raison; et voilà en particulier pourquoi nous ne voulons pas que l'acte de foi, qui est en effet un acte de notre raison, d'après la doctrine de saint Thomas (1.2. q. 56, art. 3), soit nécessairement précédé d'un jugement, c'est-à-dire d'un autre acte de raison, de peur de nous exposer au ridicule travail de remonter ainsi d'acte en acte jusqu'à l'infini.

(3) J'en demande mille pardons à sa Révérence; mais il me semble

» quentes n'ont pour objet que de l'éclairer davantage, et non » de la suspendre pour lui donner une autre base.

» Que l'on demande maintenant pourquoi les philosophes, » entourés qu'ils sont de tant de secours qui pourraient aisément » aboutir pour eux à la foi, ne se convertissent pas; la réponse » est facile. La voici : c'est que personne ne croira, à moins que » préalablement il n'ait voulu croire. Cette loi fondamentale de » l'initiation chrétienne est le niveau sous lequel il faut que » tous passent, savants ou ignorants. Dieu exige cet hommage; » autrement il ne communique pas la foi, ce précieux don » sans lequel l'homme ne peut être agréable à la Divinité » (*Hébr., XI*, 6). Nous avons dans l'Evangile l'analyse de » l'acte de foi; elle nous expliquera comment il se fait que tels » ou tels ne croient pas. Jésus-Christ vient de guérir l'aveugle-» né. Cet homme, tout grossier qu'il est, n'est point dépourvu » de cette logique naturelle que Dieu a établie lui-même comme » une des conditions de l'intelligence de chacun de nous. Voici » donc son raisonnement relativement au fait divin dont il a été » l'objet : « Cet homme que l'on appelle Jésus, dit-il, a fait un » peu de boue, il en a oint mes yeux; il m'a dit d'aller me » laver à la fontaine de Siloé; j'y suis allé, je m'y suis lavé, et » maintenant je vois. Or, nous savons que Dieu n'exauce pas » les pécheurs, mais seulement ceux qui l'honorent et qui font » sa volonté. D'autre part, on n'a jamais entendu dire qu'un » homme ait ouvert à volonté les yeux d'un aveugle-né; si » donc Jésus n'était pas fils de Dieu, il n'aurait pu opérer ceci.

qu'il y a ici tautologie, et même quelque chose de pire. Cette *adhésion* qu'il fait reposer sur la *certitude* morale constitue elle-même la certitude de la foi; voilà donc déjà certitude sur certitude. Ensuite, cette certitude morale résulte d'un fait divin; mais un fait divin ne devrait-il pas de sa nature produire immédiatement une foi divine, et infiniment supérieure à ce qui s'appelle certitude morale? Puis, ce fait divin, qui ne saurait être autre que celui de la révélation, est apprécié par la raison comme garantie de l'existence, c'est-à-dire du fait de la révélation; voilà la révélation qui garantit la révélation, comme tout-à-l'heure la certitude garantissait la certitude. Enfin, cette *adhésion* émise sur un *fondement certain* amène à sa suite la *foi pleine et tranquille*. Mais cette foi pleine et tranquille, c'est bien là encore la certitude. Voilà donc la certitude qui, engendrée par la certitude, engendre à son tour la certitude. C'est bien là ce progrès à l'infini dont nous parlions dans la note précédente, et qui dénoterait dans celui qui s'imposerait un tel travail le trouble d'une raison inquiète, bien plutôt que la foi pleine et tranquille. Il y a donc à corriger ici un vice au moins de rédaction.

» On ne saurait mieux constater le fait divin et en analyser la » portée; et nous devons reconnaître dans notre aveugle le » modèle de tous les convertis à la foi, quant aux dispositions » qui en précèdent l'acte formel. On voit ici la droiture la plus » complète dans l'usage de la logique naturelle, sans aucune » trace de crainte sur les conséquences que le fait miraculeux » peut entraîner pour la raison. Cependant, notre aveugle n'est » pas encore parvenu à l'acte de foi; mais, pour cela, il ne » manque qu'une chose : c'est que l'objet de la foi lui soit intimé. » Une parole de lui va nous révéler le secret de sa conversion à » la foi chrétienne. Peu après sa guérison, Jésus le rencontre, » et lui dit : « Crois-tu au Fils de Dieu? » — « Quel est-il, » Seigneur, répond l'aveugle, afin que je croie en lui? » Parole » immortelle qui éclaire de ses rayons toute la doctrine chré- » tienne sur la foi. Celui-là est en voie de croire, qui dit à » Dieu : « Seigneur, à quoi faut-il que je croie? » Dieu n'a » jamais manqué de répondre à cette prière, et si beaucoup » s'agitent et n'arrivent pas au terme, c'est qu'ils n'ont pas » l'abnégation de notre aveugle. Jésus donc lui répond : « C'est » celui que tu vois, celui-là même qui te parle. » — « Seigneur, » je crois, » reprend l'aveugle; et, se prosternant, il l'adore » (Joan., IX). Y a-t-il rien de plus éloquent et de plus saisis- » sant? N'assiste-t-on pas, dans ce récit, à la naissance, au dé- » veloppement, à la consommation de la foi dans l'âme humaine? » Mais aussi, comme on s'y sent loin de ces illusions de plu- » sieurs d'entre nous, qui s'imaginent qu'ils pourront amener » de plain-pied les philosophes à la foi, en raisonnant avec eux, » en réfutant leurs erreurs, en relevant leurs contradictions, en » essayant de leur montrer que la vérité, dont une simple lueur » les attire, existe en toute sa plénitude dans le christianisme! » Tous ces travaux sont utiles, nécessaires même; ils peuvent » servir de préparation; mais sachez-le bien, votre philosophe » n'arrivera à la conversion que le jour où se renonçant lui- » même, il dira à Dieu : « Seigneur, je suis prêt à tout devant » votre souveraine vérité; à quoi faut-il que je croie? » Tant » que vous n'apercevrez pas cette disposition dans votre philo- » sophe, ne comptez sur rien, quelques concessions que l'on » vous fasse; le royaume de Dieu est loin encore. »

Dans un article précédent (1), l'illustre controversiste avait dit

(1) *L'Univers*, 27 sept. 1857 : *Du naturalisme contemporain*, 1er art.

d'une manière plus concise, mais par-là même peut-être plus énergique : « Il y a un immense abîme entre le naturalisme et » la foi : *Chaos immensum*. On ne le franchit que par l'humilité » et la prière. »

SCOLIE.

L'acte de foi a pour cause efficiente, ou pour principe productif, le libre arbitre de l'homme, c'est-à-dire notre activité morale, obéissant librement, avec l'aide du concours divin, au mouvement supérieur de la grâce.

Quoiqu'il soit l'effet d'une impulsion surnaturelle, et supérieure à toutes les forces propres de notre nature, l'acte de foi ne se passe pourtant pas hors de nous-mêmes, mais il s'accomplit en nous, et comme un fait dont nous ne sommes pas seulement les spectateurs ou les instruments passifs, mais où nous jouons le rôle d'acteurs véritables, avec la puissance de nous y soustraire en opposant notre propre résistance, ou de nous y conformer en suivant docilement l'inspiration divine. Cette puissance de croire ou de refuser notre assentiment, de consentir ou de résister à la grâce de la foi, a été niée par Luther, qui pour la combattre a composé tout exprès son livre *du serf arbitre*. Elle a été rejetée aussi par Calvin, dans ses *Institutions*, l. II, c. 3, 37, et éludée par Jansénius, dont l'Eglise a condamné la proposition conçue en ces termes : *Dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure*. Mais la thèse contraire est celle qu'il s'agit pour nous de démontrer, ne serait-ce que pour compléter ou dégager de toute équivoque notre théorème précédent de la nécessité de la grâce.

N'oublions pas toutefois que nous n'avons affaire jusqu'ici qu'à des catholiques qui, pour être convaincus, ont simplement besoin qu'on leur remette sous les yeux l'enseignement infaillible de l'Eglise. Il nous suffira donc de faire valoir ici, comme dans nos précédents articles, les décisions qui nous obligent d'admettre, à titre de dogme défini, la libre coopération de la volonté humaine au mouvement de la grâce dans l'œuvre de notre salut, et en particulier dans la production de l'acte de foi qui en pose les premiers fondements.

Or, voici ce que déclare en termes formels et bien précis le concile de Trente, session 6, canon 4, après avoir préalablement enseigné, au chapitre sixième de la même session, que c'est librement que nous nous portons vers Dieu en faisant acte

de foi (*Liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata et promissa sunt*) : « Si quelqu'un dit que le libre arbitre,
» mû et excité de Dieu, ne coopère en rien en donnant son
» assentiment à Dieu qui l'excite et l'appelle, pour se disposer
» et se préparer à recevoir la grâce de la justification, et qu'il
» ne peut à son gré refuser son consentement, mais qu'il n'agit
» pas plus que ne le ferait un instrument inanimé ou purement
» passif; qu'il soit anathème. »

Ainsi, encore bien que, suivant la doctrine du grand Apôtre (*Rom., XI*), nous ne puissions être entés sur l'olivier franc de la vraie foi que par l'effet de la grâce, qui nous incline à recevoir la sève divine, nous ne sommes pas pour cela des instruments inactifs entre les mains de Dieu; mais, tout en cédant à son action puissante, nous le faisons librement, et sans perdre la puissance de ne pas le faire; car celui qui nous meut et nous excite est assez habile pour plier notre libre arbitre sans le briser au lieu de le faire doucement obéir, et pour en mouvoir le ressort sans lui rien ôter de sa spontanéité ou de sa vertu. Observons d'ailleurs, pour continuer la comparaison de l'Apôtre, que l'olivier sauvage enté sur l'olivier franc ne se dépouille pas de sa propre sève en recevant celle de l'arbre auquel il est inséré; mais qu'il conserve sa propre sève, en même temps qu'il emprunte de celle qu'il s'assimile une vertu toute nouvelle. Ainsi en est-il de nos facultés morales qui, bien loin d'être anéanties sous l'action du principe supérieur de la grâce, ne font que recevoir de cette action vivifiante un surcroît d'énergie, et qui, s'il nous est permis d'avoir recours à une autre similitude, en s'élevant au-dessus d'elles-mêmes, et conservant néanmoins toujours leur identité, se trouvent portées surnaturellement à leur plus haute puissance.

Il serait superflu, après la définition si claire du concile de Trente, d'accumuler les décisions d'autres conciles qui servent à établir la même vérité. Comme cependant nous avons produit dans le théorème précédent plusieurs canons du second concile d'Orange en preuve de la nécessité de la grâce divine, montrons en passant que ces décrets n'expriment rien d'opposé à ce que nous disons maintenant du concours de la liberté humaine. Il est vrai que ce concile, qui avait pour objet spécial de détruire l'hérésie semi-pélagienne, n'a fait aucune décision pour établir directement l'action du libre arbitre, qu'admettaient, ou plutôt, qu'exagéraient les adversaires qu'il avait en tête; mais au moins ses décisions supposent cette action comme incontestable,

en exigeant sa coopération au mouvement de la grâce. C'est ainsi qu'il reconnaît, can. 23, que les hommes *font leur volonté* en faisant celle de Dieu. Il dit ailleurs, canon 8, que le libre arbitre est *affaibli* dans tous les hommes par le péché d'Adam. Mais s'il n'est qu'affaibli, il n'est donc pas détruit; et s'il n'est pas détruit, c'est qu'il continue d'agir en même temps que d'exister. Il dit encore plus expressément, can. 9 : « Toutes les fois que nous faisons » quelque chose de bon, c'est Dieu qui agit en nous et avec nous, » afin que nous le fassions. » Mais, s'il agit avec nous, nous agissons donc aussi, puisque autrement ce serait lui seul qui agirait.

Parmi les Pères de l'Eglise, celui qui a soutenu avec le plus de vigueur la nécessité de la grâce pour la production de l'acte de foi, est peut-être celui qui a fait avec le plus de précision pour ce même acte la part de la liberté humaine. C'est du livre de saint Augustin *De spiritu et litterâ,* quoiqu'il fût dirigé contre les pélagiens, que nous allons extraire le passage suivant. « Si » nous reconnaissons, dit-il, un don de Dieu dans la volonté » que nous avons de croire à sa parole, ce n'est pas seulement » parce que notre libre arbitre, d'où procède cette volonté, est » un don naturel que nous avons reçu de Dieu par le fait même » de notre création; mais aussi parce que c'est Dieu qui nous » porte à vouloir et à croire par les motifs qu'il présente à notre » esprit, soit extérieurement au moyen des exhortations évangé- » liques qui, en nous avertissant de notre infirmité native, nous » engagent à recourir au remède surnaturel de la foi, soit inté- » rieurement par des inspirations et des mouvements secrets, » dont nous ne sommes pas libres de ne pas ressentir l'impres- » sion, quoique nous le soyons toujours d'y consentir ou d'y » résister : *Consentire vel dissentire propriæ voluntatis est.* »

Ce témoignage du Docteur de la grâce, joint aux définitions dogmatiques que nous avons produites plus haut, doit bien suffire pour nous convaincre de l'universalité de la tradition touchant la liberté de notre coopération au mouvement de la grâce dans la formation de l'acte de foi. Nous aurions dû peut-être faire valoir avant tout les textes de la sainte Ecriture qui consacrent cette même vérité ; mais qu'on veuille bien nous pardonner si, pressé d'achever notre travail et obligé d'être court, nous renvoyons le lecteur instruit aux grands théologiens qui ont traité cette matière avec le plus d'étendue, et surtout à Bellarmin, dans sa troisième controverse générale, *de reparatione gratiæ,* l. VI, c. 10.

Qu'on nous permette cependant de rappeler ici, avant de terminer cette partie de notre étude, un passage remarquable de saint Bernard, déjà cité dans l'*Appendice sur la justification de l'homme* (t. VI du *grand Catéchisme* de Canisius, p. 341), et qui résume admirablement tout ce que nous venons de dire sur la nécessité du concours de la grâce et du libre arbitre, et sur la nature en particulier de ce concours même : « La grâce éveille » la puissance du libre arbitre, en le fécondant par quelque » pensée; elle le guérit, en changeant l'objet de ses affections; » elle le fortifie, pour qu'il en vienne à l'action; elle le soutient, » pour que les forces ne viennent pas à lui manquer. Or, telle » est la nature de la coopération que la grâce prête au libre » arbitre, qu'elle ne le prévient qu'au premier moment, et que, » dans les moments qui suivent, elle se borne à l'accom- » pagner. Si elle commence par le prévenir, c'est pour qu'à » partir de là il coopère avec elle. Ainsi, ce que la grâce a » commencé, la grâce et le libre arbitre l'achèvent de concert, » non par des actes séparés, mais par la fusion de l'action de » l'un avec l'action de l'autre; non par des actes qui se suc- » cèdent et se remplacent réciproquement, mais par leurs actes » simultanés. La grâce ne fait pas une partie de l'action, en » laissant au libre arbitre la tâche de l'achever; mais l'action » tout entière est l'ouvrage indivisible, et du libre arbitre, » et de la grâce. Tout entière elle appartient au libre arbitre, » comme tout entière elle appartient à la grâce; mais si elle est » tout entière au pouvoir du libre arbitre, elle n'a tout entière » aussi d'autre principe que la grâce (1). »

L'accord de la grâce avec la liberté, et en général des vérités de foi avec les vérités de raison, sera toujours un mystère pour notre esprit, quelque effort que nous fassions pour en comprendre le secret. Est-ce une raison pour nous de nier cet

(1) « Ipsa (gratia scilicet) liberum excitat arbitrium, cùm seminat cogi- » tatum; sanat, cùm immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; » servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, » ut tantùm illud in primo præveniat, in cæteris comitetur : ad hoc » utique præveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod à » solâ gratiâ cœptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtìm, non » sigillatìm, simul, non vicissìm, per singulos profectus operetur. Non » partìm gratia, partìm liberum arbitrium, sed totum singula opere » individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in » illo, sic totum ex illâ. » *S. Bern. Tractat. vel lib. de Gratiâ et Libero arbitrio.*

accord, ou de révoquer en doute, soit les vérités de raison, soit les vérités de foi? S'il en était ainsi, il faudrait tout nier, ou du moins tout révoquer en doute, puisqu'il n'y a rien, dans les choses mêmes de la nature les plus simples, qui ne nous présente des mystères. Disons donc plutôt avec Bossuet, et que ce soit notre conclusion, après avoir fait passer sous nos yeux toutes ces antinomies apparentes : « La première règle de notre logique, c'est » qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, » quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier; » mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours » fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne » voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

THÉORÈME HUITIÈME.

Pour que la foi du catholique soit raisonnable, il suffit qu'elle s'appuie sur l'autorité de l'Eglise.

En effet, tout est compris dans l'enseignement de l'Eglise, et les vérités à croire, et les motifs de les croire; motifs qui empruntent une nouvelle force de l'autorité même qui nous les présente. N'est-il pas vrai en effet, que le fait miraculeux de la conversion de saint Paul, par exemple, qu'un savant anglais a fait valoir avec raison comme suffisant à lui seul pour prouver la vérité de la religion chrétienne (1), c'est-à-dire comme motif suffisant de crédibilité, est admis avec bien plus de certitude par le plus simple paysan catholique sur la seule proposition de l'Eglise qui le lui enseigne, qu'il ne l'était par ce savant anglican lui-même qui se l'était démontré? Ainsi en est-il de toutes les autres preuves de la religion, tirées soit des miracles, soit des prophéties, par le calviniste Abbadie; ainsi en est-il de l'existence même de la révélation, démontrée par Samuel Clarke; ainsi en est-il de l'existence même de Dieu, prouvée par Jacquelot. Toutes ces vérités appelées préambules de la foi par les théologiens sur l'autorité de saint Thomas, et qui le sont en effet pour quiconque, n'en ayant pas encore la foi proprement dite, en a cependant l'intelligence, sont articles de foi pour le catholique, qui les admet comme révélées de Dieu, sur la seule proposition que lui en fait l'Eglise, n'importe qu'il se les soit démontrées ou non à

(1) *La religion chrétienne démontrée par la conversion et l'apostolat de saint Paul*, par Georges Littleton.

l'aide des lumières de sa propre raison. Nos adversaires soutiennent à juste droit qu'il est raisonnable pour eux de croire ces vérités après qu'ils se les sont démontrées, c'est-à-dire après qu'ils se les sont déclarées certaines à eux-mêmes; mais combien n'est-il pas plus raisonnable encore de les croire, du moment où elles nous sont déclarées certaines par la plus grande autorité visible, qui est l'Eglise? En un mot, toute la question se réduit ici à savoir lequel est le plus raisonnable, ou d'admettre ces vérités sur le seul témoignage de sa raison particulière, ou de les admettre sur l'autorité de l'Eglise catholique. Nous disons, nous, qu'il est plus raisonnable de les croire sur l'autorité de l'Eglise entière, que sur le témoignage de notre seule raison, et tout homme de bonne foi, s'il est, nous ne disons pas chrétien, mais seulement accessible sur ce point aux premiers principes du sens commun, répondra et pensera comme nous.

COROLLAIRE PREMIER.

Le catholique n'a pas besoin de s'assurer par lui-même, avant de faire son acte de foi, que l'enseignement de l'Eglise n'a rien d'opposé à la droite raison et à la saine morale.

Car, du moment où l'enseignement de l'Eglise s'identifie aux yeux du catholique avec celui de Dieu, il est d'avance assuré qu'il n'a rien d'opposé à la droite raison et à la saine morale, puisque Dieu, auteur de l'une comme de l'autre, ne peut pas se mettre en opposition avec lui-même. *Verum vero minimè contradicit*, etc., a dit Léon X (1), et, comme l'a dit à son tour le pape régnant Pie IX, *Etsi fides sit suprà rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquàm potest, cùm ambæ ab uno, eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ità sibi opem mutuam ferant* (2).

(1) « La vérité ne saurait être opposée à elle-même. » Bulle *Apostolici regiminis*, publiée avec l'approbation des Pères du 5e concile général de Latran. De ce principe, Léon X inférait que toute assertion contraire a une vérité de foi était fausse par cela seul. Les rationalistes voudraient en inférer au contraire qu'un dogme doit être déclaré faux, par cela seul qu'il leur semble contredire une vérité de raison : c'est-à-dire que Léon X donne la révélation pour règle de ce qui doit être admis par la raison, et que les rationalistes au contraire donnent la raison pour règle de ce qui doit être admis comme révélé. Lequel des deux, lecteur, vous semble le plus raisonnable ?

(2) Encyclique du 9 novembre 1846. En voici la traduction littérale :

Ce qu'a dit Origène (*Cont. Celsum, lib. II, n.* 50 *et* 51), qu'il est bon d'examiner la vie de ceux qui se portent pour thaumaturges, et les effets moraux de la doctrine qu'ils enseignent, pour juger de la vérité de leurs enseignements comme de leurs miracles, ne contredit en rien ce que nous soutenons ici. Car ceux à qui Origène recommandait cet examen, étaient des philosophes incrédules, ou tout au moins indécis en fait de religion ; au lieu que ceux dont nous voulons parler, et à qui nous ne croyons pas cet examen nécessaire, ce sont les catholiques élevés au sein de l'Eglise, dont ils ont sucé la doctrine avec le lait dès le moment de leur entrée dans la vie sociale. Les premiers ont des préjugés à combattre, et par conséquent sont tenus d'examiner; les seconds au contraire n'ont aucun motif légitime de tenir pour suspecte la doctrine qui leur est proposée. Ce qui est antidote pour ceux-là, deviendrait un médicament dangereux et peut-être un poison mortel pour ceux-ci.

COROLLAIRE DEUXIÈME.

Les mystères de la foi sont évidemment croyables pour le catholique, par cela seul qu'ils lui sont proposés par l'Eglise comme manifestement révélés de Dieu.

Car il est moralement évident pour quiconque n'a pas abjuré le sens commun, que l'Eglise, société divine, ne peut ni se tromper ni nous tromper, lorsqu'elle nous propose ces mystères comme manifestement révélés de Dieu.

COROLLAIRE TROISIÈME.

Soutenir qu'il nous suffit de la proposition de l'Eglise pour regarder les mystères de la foi comme évidemment croyables, ce n'est point autoriser le fanatisme musulman, ou cet autre faux principe que chacun doit s'en tenir à la religion dans laquelle il a été élevé.

Car pour pouvoir inférer une pareille conséquence de nos paroles, il faudrait attribuer au mahométisme et aux autres sectes la même autorité qu'à l'Eglise catholique et apostolique romaine. Or, c'est ce qui n'est pas, ce qui même ne saurait être; car d'un côté, comme l'a fort bien dit Bossuet, « il y aura tou-

« Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune opposition, aucune contradiction, puisque toutes les deux viennent de la même source immuable de la vérité, de Dieu très-bon et très-grand, et qu'ainsi elles se prêtent un mutuel secours. »

jours dans l'instruction que l'Eglise véritable donnera à ses enfants quelque chose que nulle autre secte ne pourra ni n'osera dire; » et de l'autre, il faut bien laisser à Dieu le pouvoir de revêtir sa véritable Eglise de caractères qui la distinguent sans peine, aux yeux des ignorants comme des savants, de toutes les fausses sectes répandues dans le monde.

Il est d'ailleurs absurde que Dieu donne à l'erreur sur l'esprit et le cœur de l'homme les mêmes droits qu'à la vérité.

COROLLAIRE QUATRIÈME.

De tous les motifs de crédibilité, le plus général et le plus fort c'est l'autorité même de l'Eglise catholique.

Cette proposition complexe en renferme trois : la première, que l'autorité de l'Eglise est un motif de crédibilité; la seconde, que ce motif est le plus général de tous; la troisième, que c'est le plus fort et le plus puissant.

Or, premièrement, que l'autorité de l'Eglise soit un motif de crédibilité, rien de plus évident comme de plus certain. Car si l'autorité du consentement général doit en bonne philosophie entraîner notre assentiment, du moment où ce consentement a pour objet des faits sur lesquels, vu les lois qui régissent le monde moral, on n'a pu ni se tromper ni vouloir nous tromper, à combien plus forte raison ne devons-nous pas donner notre adhésion au témoignage de l'Eglise entière, qui ne fait que nous répéter de siècle en siècle celui de tous les martyrs comme de tous les docteurs, et en dernière analyse celui des apôtres et de Jésus-Christ même, confirmé par leurs miracles et scellé de leur sang? Certes, avons-nous le droit de dire avec saint Augustin, celui qui refuserait de se rendre là-dessus au témoignage du monde entier, ne pourrait commettre cet acte d'incrédulité que par un prodige d'extravagance : *Si quis credente mundo non credit, magnum est ipse prodigium.*

Nous disons en second lieu, que l'autorité de l'Eglise est le motif le plus général de crédibilité. En effet, c'est un motif également à la portée de tous, des plus ignorants comme des plus savants; et de plus, ainsi que nous venons de l'insinuer, il comprend en lui-même tous les autres, puisque l'Eglise, en nous imposant son autorité, ne le fait pas avec le cimeterre, comme le faisait Mahomet, ni sans produire de titres légitimes, comme le font forcément les sectes séparées d'elle; mais elle le fait en

déroulant à nos yeux, autant que le lui permet la portée de notre intelligence, les magnifiques preuves de la mission dont elle est investie. En adhérant à l'autorité de l'Eglise, on adhère donc par-là même à tous les autres motifs de crédibilité qui conspirent en faveur des vérités qu'elle nous enseigne.

Enfin, l'autorité de l'Eglise est pour chacun de nous le plus fort de tous les motifs de crédibilité, puisqu'en résumant en elle-même et nous confirmant tous les autres, ainsi que nous venons de le dire, elle leur imprime le caractère de la plus haute certitude. « Notre raison, » a fort bien dit Nicole, qui n'était pas janséniste en ce point, « timide quand elle marche seule, se » rassure quand elle se sent appuyée de l'autorité d'autrui. »

COROLLAIRE CINQUIÈME.

Lorsque l'autorité de l'Eglise est le motif de crédibilité auquel on s'attache en définitive, il n'est nullement nécessaire d'interposer entre l'impression de ce motif sur notre esprit, et l'acte de foi qui vient ensuite, un jugement intermédiaire de notre propre raison.

Car si ce jugement intermédiaire était indispensable, on pourrait à aussi bon droit exiger comme également nécessaire un autre jugement de la raison qui viendrait après l'acte de foi pour le ratifier, puis un nouvel acte de foi qui succéderait à cet autre jugement de la raison, et ainsi à l'infini, ce qui est absurde. Pour sauver cette absurdité, contentons-nous de dire qu'un jugement de la raison est possible avant comme après l'acte de foi, mais sans être nécessaire dans le premier cas pas plus que dans le second.

Ce qui l'est tout autrement, c'est qu'un motif de crédibilité, quel qu'il soit d'ailleurs, pourvu qu'après tout il soit apte de sa nature à déterminer notre conviction, soit d'abord proposé à notre esprit pour que nous puissions faire notre acte de foi. Mais il est essentiel de distinguer ici l'*impression* que fait sur nous ce motif, et que nous recevons d'une manière passive, d'avec le *jugement* que nous pouvons porter à la suite de cette impression, et qui seul constitue un acte de notre part proprement dit. L'impression est nécessaire, mais le jugement qui peut venir à la suite ne l'est pas; l'impression peut être l'effet de l'opération de la grâce, au lieu que cet acte de notre propre esprit, supposé préalablement nécessaire à l'acte de foi, donnerait raison au pélagianisme, ou tout au moins au semi-pélagianisme, qui attri-

buait les commencements de la justification de l'homme aux forces de la nature. Cette distinction à faire entre l'impression des motifs de crédibilité, et le jugement à porter sur ces motifs, n'a pas échappé au savant cardinal de Lugo. *Illa notitia* (*rerum credendarum, et debiti radicalis ex jure ipso naturæ credendi firmissimè*), disait cet illustre théologien, *non includit ipsum judicium evidens de obligatione, sed sunt apprehensiones et notitiæ antecedentes per quas intellectus quasi audit, ut posteà judicet* (1).

COROLLAIRE SIXIÈME.

Outre l'évidence de crédibilité qui exerce son action naturelle sur la raison de l'homme, il faut admettre une lumière intérieure appelée *lumen fidei* ou lumière de la foi, qui, venant immédiatement de Dieu, éclaire l'acte de foi, et supplée au besoin les motifs mêmes particuliers de crédibilité.

Cette proposition est une nouvelle conséquence, aussi bien du théorème précédent, où nous avons établi la nécessité de la grâce pour former en nous l'acte de foi, que de cet autre-ci, où nous nous sommes proposé de donner la raison adéquate de l'empire qu'exerce sur l'esprit du fidèle l'autorité de l'enseignement de l'Eglise. Car, quelque nombreux et éclatants que soient les titres de cette dernière à la soumission immédiate de notre esprit, il faut avouer que cette abdication volontaire et absolue de notre indépendance intellectuelle ne pourrait guère s'expliquer ni surtout se comprendre, si, pour sentir toute la nécessité qu'il y a pour nous de nous imposer ce sacrifice, nous n'étions éclairés par une lumière surnaturelle. Or, tel est le secours que nous prête la lumière de la foi, *lumen fidei*, en produisant en nous l'intime conviction des dogmes révélés, comme de la révélation même qni nous en est communiquée.

Nous disons que cette lumière divine éclaire en nous l'acte de foi, en ce que, sous l'impression de cette lumière, nous trouvant comme enseignés de Dieu, nous n'avons plus besoin en quelque façon que les hommes nous parlent. L'évidence morale des motifs

(1) « Cette connaissance des vérités à croire, et de l'obligation même naturelle qu'il y a pour nous de les croire fermement, ne renferme pas en elle-même le jugement évident que nous pouvons porter sur cette obligation; mais elle consiste simplement en des perceptions et des notions préalables, qui sont pour l'entendement ce qu'est un son pour l'oreille, et qu'il écoute en quelque sorte, pour pouvoir ensuite en porter son jugement. » *De fide, disput. V, sect. I, n.* 13.

de crédibilité même les plus forts perd son éclat devant cette illumination divine, comme les astres de la nuit disparaissent en présence de l'astre du jour.

Nous disons en outre que cette lumière supplée au besoin les motifs mêmes particuliers de crédibilité, soit en corrigeant la manière trop souvent défectueuse dont les hommes nous les présentent, soit en dissipant par son action mystérieuse les préjugés de toute sorte que nous pourrions leur opposer, soit enfin en venant à notre secours lorsque tout moyen particulier de nous éclairer nous fait défaut : car qui peut connaître toutes les voies du Seigneur, ou qui serait assez téméraire pour poser des bornes à la puissance de sa grâce?

C'est faute d'avoir réfléchi sur ces effets merveilleux de la grâce de la foi, que des théologiens d'ailleurs recommandables ont encouru les censures du saint-siége pour cette proposition extraite de leurs écrits : *Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium* (c'est la 19e des propositions condamnées par Innocent XI, le 2 mars 1679). Car la volonté du chrétien emprunte des lumières comme de l'onction de l'Esprit-Saint une force tout autre, que celle qu'elle pourrait puiser dans l'évidence naturelle, quelque grande qu'on la suppose, des motifs de crédibilité.

C'est là aussi ce qui nous fournit l'explication de la dissidence, au moins apparente, qui se remarque entre les théologiens sur la question de la nécessité de l'évidence de crédibilité pour l'acte de foi. Quelques-uns d'entre eux ont soutenu que cette évidence de crédibilité était à la vérité nécessaire au corps de l'Eglise ou à l'Eglise en général, mais qu'elle ne l'était pas à chaque fidèle en particulier; et Suarez lui-même n'a pas osé assurer que cette opinion manque de probabilité (1). C'est que, s'il est nécessaire qu'il y ait toujours dans l'Eglise des hommes capables de rendre raison de la foi des fidèles, et de confondre ou de convaincre les plus incrédules, il ne l'est pas également que chaque fidèle puisse se rendre compte à soi-même des motifs particuliers de sa foi. Nous croyons donc notre proposition suffisamment démontrée.

(1) « SUAREZ, *disp. IV, sect. V, n.* 7, relatâ sententiâ dicente evidentiam » credibilitatis necessariam esse ad fidem respectu corporis Ecclesiæ, non » verò respectu singulorum credentium, subdit : Et hæc opinio fortasse » probabilis est. » *De Lugo, de fide, disp. V, sect.* 1, *n.* 2.

THÉORÈME NEUVIÈME.

La foi est au-dessus de la raison.

Avant d'entrer dans l'examen de cette importante matière, qui va désormais nous occuper principalement, commençons par bien définir les termes de la proposition dont il s'agit.

Ce mot de *raison*, disons-le avant tout, ne se prend pas ici dans le sens de faculté de notre nature intelligente; c'est-à-dire, qu'on ne demande pas si la faculté de produire des actes de foi est supérieure ou non à la faculté de produire des actes de raison : car l'une et l'autre est au fond la même, l'acte de foi étant, comme l'a dit (1) saint Thomas, un acte de notre entendement que commande notre volonté. En un mot, la foi ne nous donne point une faculté nouvelle, mais seulement des connaissances ou du moins une certitude d'un genre nouveau. Elle n'est point un arbre de vie planté à côté d'un arbre de mort; mais une espèce supérieure greffée en quelque sorte sur une autre inférieure, qui est notre raison, et qui en reçoit la sève pour la communiquer ensuite dans une juste proportion à tous ses rameaux. Ce n'est donc point la faculté d'avoir la foi que nous opposons ici à nos facultés naturelles, puisque cette faculté est dans notre nature même, suivant ce mot profond de saint Augustin : *Posse fidem habere, naturæ est*

(1) *Intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei* (1. 2. q. 56, art. 3. c.). « La raison est le sujet de l'acte de foi : » c'est peut-être faute d'avoir fait avec saint Thomas cette observation aussi simple que profonde, que quelques théologiens même graves voudraient que l'acte de foi fût toujours précédé en nous d'un acte de raison, comme si cet acte de foi n'en était pas un lui-même. Et pourquoi alors ne pas demander qu'un autre acte de raison précède cet autre acte de raison, et ainsi à l'infini? Oh! que saint Augustin a bien eu sujet de dire : *Auctoritati credere magnum est compendium!* Ce que je commenterais ainsi : Croire à l'autorité, c'est suivre la ligne droite, c'est-à-dire le chemin le plus court pour arriver à la possession certaine de la vérité révélée. Mais la ligne droite n'est-elle pas, aussi bien que toute autre ligne, décomposable en d'autres plus petites, et celles-ci en d'autres, à l'infini? Ainsi pourrait-il fort bien en être de l'acte de foi : en chercher tous les éléments possibles, c'est vouloir se perdre dans l'infini. Au lieu donc de nous livrer à ce labeur insensé, contentons-nous de bien nous pénétrer du sens renfermé dans ce mot, *compendium*, et dans cet autre, *magnum*, qui l'explique ou l'amplifie. Tout ce qui est grand, *magnum*, peut aussi être considéré comme décomposable en d'infiniment petits. La foi toute simple à l'autorité sera le *compendium* qui nous épargnera un pareil travail.

hominum. Il n'y a que la foi elle-même qui soit surnaturelle, comme le même saint docteur ajoute immédiatement après : *Habere fidem, gratiæ est fidelium* (1). C'est donc la foi elle-même, c'est-à-dire cette foi surnaturelle et divine, dont on peut demander si elle est supérieure à la raison : non pas, je le répète, à la faculté même de la raison que nous portons en nous, puisque encore une fois l'opposition entre les deux, sous ce rapport, est impossible; mais à la raison s'exerçant sur des vérités de l'ordre naturel, ou pour mieux dire, à ces vérités mêmes.

Pour éclaircir cette question encore davantage, distinguons dans la foi son principe, son objet et sa fin. Son principe, c'est la grâce, qui est un don surnaturel, non-seulement en ce qu'elle se surajoute à tous les dons de la nature, mais surtout en ce qu'elle nous élève au-dessus de la nature elle-même, en déposant en nous le germe, pour ainsi dire, d'une sorte de participation à la vie divine. Son objet immédiat, ce sont les vérités que Dieu nous a révélées en vue de la gloire incompréhensible qu'il nous offre pour partage dans l'éternité; son objet final, ce sont ces biens invisibles de l'autre vie dont elle nous garantit la promesse : *Sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (*Hebr., XI*).

Considérée en elle-même et dans sa nature, la foi est l'adhésion de notre esprit à ces vérités révélées de Dieu, sans besoin d'autre motif pour y adhérer, que de l'autorité même de la parole divine. Elle emprunte par conséquent sa certitude de l'infaillibilité de cette parole, transmise jusqu'à nous par la plus grande autorité visible qui soit au monde, et qui offre à lire à tous ses ennemis, comme à tous ses enfants, les titres divins de son infaillibilité.

La foi que nous venons de définir n'est encore que la foi considérée subjectivement, c'est-à-dire comme adhésion de notre propre esprit aux vérités révélées. Mais prise objectivement, comme il est ordinaire de la prendre dans la question actuelle, elle s'entend de ces vérités elles-mêmes auxquelles nous donnons notre adhésion; et c'est aussi dans ce dernier sens que nous nous proposons d'établir ici sa supériorité au-dessus de la raison.

Pour passer maintenant à la définition de cette dernière, ce mot de *raison,* ainsi que nous l'avons tout-à-l'heure insinué, peut se prendre en deux sens différents, c'est-à-dire, ou pour la faculté

(1) « Pouvoir obtenir le don de la foi est un apanage de notre nature; avoir la foi est un effet de la grâce. »

de connaître et de raisonner, ou pour les vérités qui peuvent être l'objet de notre connaissance. Mais, sous ce dernier rapport, on ne l'entend communément que des vérités de l'ordre naturel, ou dont la connaissance convient à notre nature raisonnable, abstraction faite de notre destination à la vie future.

Demander donc si la foi est au-dessus de la raison, c'est demander en dernière analyse si les vérités révélées de Dieu en vue de notre salut éternel, et auxquelles nous adhérons par le mouvement de la grâce, sont supérieures, soit en dignité, soit en certitude, aux vérités relatives à la vie présente, et qui n'ont pour principe de leur certitude en nous que le simple penchant de notre nature.

Ces vérités naturelles, sans doute, ont une certitude proprement dite, aussi bien que les vérités révélées qui composent le dépôt de notre foi : car, indépendamment du témoignage de Dieu, tel qu'il nous a été transmis par l'Ecriture et toute la tradition, le penchant de notre nature nous pousse invinciblement à admettre comme certaines au moins un bon nombre de vérités de ce genre. Nous n'avons cependant d'autre motif immédiat de les admettre comme telles, ou d'y adhérer fermement, que les perceptions mêmes que nous en avons, ou s'il s'agit de vérités de témoignage, que les perceptions de nos semblables, c'est-à-dire d'hommes faillibles comme nous, et qui pis est, capables, chacun pris à part, de vouloir nous tromper.

Poser ainsi la question, c'est la résoudre en faveur de la foi, ou, s'il reste des doutes, ils s'éclairciront par les autres théorèmes qu'il nous reste à établir.

THÉORÈME DIXIÈME.

Il ne peut y avoir entre la foi et la raison proprement dite aucune opposition, aucune contradiction.

Ainsi que nous venons de l'exposer, la certitude naturelle dont notre raison est capable a pour principe le penchant de notre nature, comme la certitude surnaturelle de la foi a pour principe la grâce de l'Esprit-Saint. Or, un penchant de notre nature tel que celui-là ne peut avoir d'autre auteur que Dieu lui-même; comme à plus forte raison la grâce, qui nous initie, pour ainsi dire, à la vie divine, n'a d'autre auteur que Dieu. Donc la certitude naturelle, aussi bien que la foi surnaturelle, résulte d'un principe divin, et par conséquent l'une et l'autre

sont également fondées en vérité. Demander donc s'il peut y avoir de la contradiction ou de l'opposition entre la foi et la raison proprement dite, ce serait demander si Dieu peut se contredire lui-même, ou s'il peut y avoir des vérités incompatibles avec d'autres vérités, en un mot, si la même chose peut être et n'être pas en même temps. Outre que le simple bon sens suffit ici pour répondre, le cinquième concile général de Latran a d'avance répondu pour tous les chrétiens. « La vérité, a défini ce concile par la bouche du pape Léon X, ne contredit point la vérité (1). » Et c'est ce qu'a dit aussi le pape régnant Pie IX, dans sa célèbre Encyclique du 9 novembre 1846, rapportée déjà en grande partie plus haut; car en déclarant qu'il ne saurait y avoir de contradiction entre la foi et la raison, sans doute sa Sainteté a voulu parler de la raison proprement dite, de cette raison qui, comme l'Encyclique l'ajoute aussitôt, vient, aussi bien que la foi, de la source immuable de la vérité (2).

THÉORÈME ONZIÈME.

Lorsque les affirmations de la foi catholique sont en opposition avec les affirmations de la raison humaine, c'est à celles de la foi qu'il faut donner la préférence.

Pour avoir l'intelligence de cette nouvelle question, distinguons entre les affirmations et les données de la foi, entre les données et les affirmations de la raison.

Les données de la foi sont ce qu'on appelle en langage théologique les articles de foi, qui, comme l'a dit saint Thomas, sont pour la théologie ce que sont pour la philosophie les premiers principes. Les affirmations authentiques de la foi, ce sont les conséquences déduites de ces articles par l'Eglise, soit assemblée, soit dispersée, mais toujours avec une infaillible autorité.

Les données de la raison à leur tour, ce sont les premiers principes dont nous parlions tout-à-l'heure, c'est-à-dire les vérités

(1) « Cùm verum vero non contradicat, etc. » Nous rapporterons plus loin ce passage en entier.

(2) « Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, etc. » Ces paroles ont été rapportées plus haut, voyez à la page 119. Saint François de Sales avait dit de même dans ses *Controverses,* 2e part., sous ce titre, *Regle naturelle :* « La raison naturelle, et la foy, estant » émanées d'une mesme source, et origines d'un mesme autheur, en » divers ordres, ne peuvent estre contraires l'une à l'autre. »

de sens commun, à portée de notre intelligence, et dont le principal caractère est l'universalité avec laquelle on les trouve admis par tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Les affirmations de la raison, ce sont les conséquences réelles ou prétendues des premiers principes, ou en général toute assertion dont on n'a d'autre garantie que le jugement de sa propre raison, ou de la raison particulière d'autrui.

Cela posé, nous avons vu par le théorème précédent, qu'il ne saurait y avoir d'opposition ou de contradiction entre la foi et la raison proprement dite, et par la raison proprement dite nous avons entendu les vérités dont la raison a la certitude, c'est-à-dire avant tout les données de la raison, puisqu'on ne saurait révoquer en doute celles-ci sans anéantir la raison elle-même. Il ne saurait donc y avoir d'opposition entre les données de la raison et les données de la foi. Mais il en est autrement des affirmations de la raison, qui, comme le prouverait au besoin l'expérience de chaque jour, sont loin d'être toujours conformes, et surtout conformes de tout point, à la vérité même naturelle, et qui par conséquent peuvent contredire aussi la vérité révélée.

Lors donc que l'on nous demande auxquelles des deux, c'est-à-dire, des affirmations de la foi ou de celles de la raison, nous devons donner la préférence, c'est comme si l'on demandait auquel on doit plutôt croire, d'un témoignage infaillible, comme l'est en effet celui de l'Eglise, ou d'un témoignage sujet à l'erreur, tel que celui de la raison humaine.

Ici encore la question se trouve résolue par son simple exposé et par le simple bon sens.

On ne sera cependant pas fâché de recueillir sur ce point quelque oracle authentique de l'Eglise elle-même, à qui nous consentons que nos adversaires adressent le reproche de se faire juge dans sa propre cause, si l'on peut nous montrer quelque autre tribunal plus élevé que le sien, et qui produise tout aussi bien qu'elle les preuves de son infaillibilité. En attendant, écoutons ce qu'elle a dit dans une de ses plus solennelles assemblées, en reprenant la lecture commencée au théorème précédent, de la bulle *Apostolici regiminis* de Léon X (1) : « Comme la vérité

(1) « Cùm verum vero minimè contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam, omninò falsam esse definimus, et ut aliter dogmatizare non liceat, districtiùs inhibemus : omnesque hujusmodi assertionibus inhærentes, veluti damnatissimas hæreses seminantes, vitandos et puniendos fore decernimus. Insuper omnibus et singulis

» ne contredit point la vérité, nous déclarons aosolument
» fausse toute assertion contraire à la vérité de la foi divine, et
» nous défendons strictement d'enseigner différemment; et nous
» ordonnons qu'on évite et qu'on punisse tous ceux qui s'atta-
» cheraient à de telles assertions, comme des hommes qui
» cherchent à répandre de damnables hérésies. De plus, nous
» prescrivons rigoureusement à tous et à chacun de ceux qui
» donnent des leçons publiques de philosophie dans les univer-
» sités et ailleurs, lorsqu'ils liront ou expliqueront à leurs élèves
» des principes ou des conclusions de philosophes qui s'écartent
» notoirement de la foi orthodoxe..., d'employer tous leurs efforts
» à faire ressortir à leurs yeux la vérité de la religion chrétienne,
» de la leur persuader de tout leur pouvoir, et d'appliquer tous
» leurs soins à réfuter et à résoudre les arguments philosophiques
» de cette espèce, puisqu'il n'est aucun de ces arguments qu'on
» ne puisse résoudre. »

THÉORÈME DOUZIÈME.

La certitude de la foi est supérieure à celle de la science humaine.

La science humaine, en effet, si l'on met à part ses premiers principes, qui doivent être des données, ou comme on le disait autrefois, des *postulata* de la raison, et qui à proprement parler ne constituent pas la science, mais lui servent de fondements, résulte d'un certain ensemble de déductions constatées par le raisonnement ou confirmées par l'expérience. En un mot, ce sont des affirmations de la raison, ou de quelques savants en particulier, ou même de savants réunis en corps, mais toujours faillibles, soit qu'on les prenne à part, soit qu'on les considère collectivement. Lors même, ce que nous sommes loin de contester pour tous les cas, que leurs affirmations pourraient atteindre la certitude, cette certitude n'aurait encore d'autre garant que la raison humaine; tandis que la certitude de la foi catholique a

philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publicè legentibus, districtè præcipiendo mandamus, ut cùm philosophorum principia aut conclusiones, in quibus à rectâ fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explanaverint..., teneantur eisdem veritatem religionis christianæ omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cùm omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere. »

pour garantie un témoignage divinement infaillible, qui est celui de l'Eglise.

Quelqu'un nous objectera les paroles suivantes de saint Thomas (1) : « Considérées dans le sujet, l'opinion, la foi et la » science diffèrent sous le rapport de l'imperfection et de la per- » fection. Car il est de la nature de l'opinion, que la chose qu'on » admet laisse dans l'esprit la crainte que son contraire ne soit » la vérité : et ainsi l'adhésion qu'on y donne n'est pas ferme » et solide. Il est au contraire de la nature de la science » d'adhérer fermement à son objet, en même temps qu'elle en » a la vue intellectuelle : car la certitude qui lui est propre » procède de l'intelligence des principes. Quant à la foi, elle » tient le milieu entre ces deux premières : car elle l'emporte » sur l'opinion, en ce que l'adhésion qui la constitue est sans » doute ferme et solide; mais elle le cède à la science, en ce » qu'elle n'a pas la vue de son objet. »

Et encore ces autres paroles plus expresses du même saint docteur (2) : « La certitude peut être envisagée sous deux » rapports : 1° dans la cause d'où elle naît, et de cette manière » la foi est plus certaine que la sagesse, la science et l'intelligence » (dons de l'Esprit-Saint), parce qu'elle s'appuie sur la véracité » divine, au lieu que la sagesse, la science et l'intelligence » s'appuient sur la raison humaine. 2° Mais on peut aussi la » considérer dans le sujet qui la reçoit, et sous cet autre rapport, » on dit qu'une chose est plus certaine, quand elle est plus » pleinement possédée par l'intelligence de l'homme : et en ce

(1) « Ex parte subjecti differunt secundùm perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quòd accipiatur unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam adhæsionem. De ratione verò scientiæ est quòd habeat firmam inhæsionem cum visione intellectivà; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet : excedit enim opinionem in hoc quòd habet firmam inhæsionem; deficit verò à scientià in eo quòd habet visionem. » (1. 2. q. 67. art. 3. o.)

(2) « Certitudo potest considerari dupliciter : uno modo ex causâ certitudinis; et sic dicitur certius illud quod habet certiorem causam : et hoc modo fides certior est tribus prædictis (sapientiâ, scientiâ, intellectu), quia fides innititur veritati divinæ, tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur esse certius quod pleniùs consequitur intellectus hominis; et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei sunt suprà intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis, ideò ex hâc parte fides est minùs certa. » (2. 2. q. 4. art. 8. o.)

» sens, comme les choses de la foi sont au-dessus de notre in-
» telligence, à la différence de celles qui sont la matière des
» trois autres en question, sous ce rapport aussi la foi est moins
» certaine. »

On ajoutera que c'est aussi la doctrine de saint Augustin, qui enseigne en plusieurs endroits de ses ouvrages que la foi nous conduit à l'intelligence. Il est clair, poursuivra-t-on, que c'est du moins qu'on passe au plus, et non du plus au moins; et on nous citera entre autres ce passage du saint docteur (1) : « L'autorité sollicite la foi, et initie l'homme à la raison; la raison le conduit à l'intelligence et à la connaissance (2). »

Malgré l'autorité de celui qui nous ferait cette objection, nous oserions lui répondre qu'elle renferme un paralogisme évident qui consiste à passer d'un genre à un autre genre. Sans doute la certitude de la foi même divine est inférieure à la science (divine aussi) qu'on aurait des mêmes vérités; et c'est évidemment ce qu'a voulu dire saint Augustin. Saint Thomas ne pensait pas non plus différemment sur le fond de cette question; car il ajoutait, immédiatement après le second de ses deux passages objectés, ce que le docte argumentateur s'est bien gardé de transcrire (3) :
« Mais comme on considère les choses dans leurs causes pour en
» porter un jugement absolu, et que le jugement qu'on en porte
» n'est que relatif, quand on s'arrête à considérer les dispositions
» du sujet, il résulte de là que c'est la foi qui est la plus certaine
» de toutes absolument parlant, quoiqu'elle le soit la moins si on
» la considère relativement, c'est-à-dire relativement à nous.
» Pareillement, si l'on considère ces trois vertus comme des dons
» de la vie présente, elles se rapportent à la foi comme au prin-
» cipe qu'elles présupposent; et par conséquent, sous ce rapport
» aussi, la foi les surpasse en certitude. »

(1) « Auctoritas fidem flagitat, et rationi præparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. » (*Lib. de verâ religione.*)

(2) *Examen d'un ouvrage*, etc., 1re édit., pag. 15 et suiv. Nous nous sommes permis de modifier la traduction, non pour l'affaiblir, mais pour la rendre meilleure. Nous n'avons pas entre les mains la 2e édition.

(3) « Sed quia unumquodque judicatur, simpliciter quidem, secundùm causam suam, secundùm autem dispositionem quæ ex parte subjecti est, judicatur secundùm quid : inde est, quòd fides est simpliciter certior; sed alia sunt certiora secundùm quid, scilicet quoad nos. Similiter autem, si accipiantur tria prædicta secundùm quòd sunt dona præsentis vitæ, comparantur ad fidem, sicut ad principium quod præsupponunt : unde etiam secundùm hoc, fides est eis certior. » *Ibid.*

Toutes choses donc égales d'ailleurs, la foi est inférieure à la science, comme elle l'est incontestablement à la vision béatifique ; mais une égalité de conditions ne saurait être supposée entre la foi *divine* et la science *humaine;* concluons donc, d'après saint Thomas, que, puisqu'on doit considérer les choses dans leurs causes pour porter sur elles un jugement absolu, et non dans les dispositions du sujet pour n'en porter qu'un jugement relatif, nous devons dire que la foi est absolument parlant plus certaine que la science humaine, bien que celle-ci puisse l'être davantage relativement à ceux qui en sont infatués. Nous disons, relativement à ceux-là; car il ne faut pas non plus mettre de côté ce que l'auteur de l'objection paraît avoir oublié ici, savoir, le surcroît de certitude même subjective qui peut revenir à la foi divine du concours de la volonté avec l'action de la grâce, ni la condamnation portée par Innocent XI contre la proposition qui niait la puissance de ce concours (1).

L'auteur de l'objection paraissait aussi faire dépendre la certitude de l'impossibilité de douter : « L'adhésion que nous donnons » à la révélation, disait-il immédiatement avant, et qui con- » stitue l'acte de foi, exclut à la vérité tout doute, autrement il » n'y aurait point de certitude; mais elle n'exclut pas la possi- » bilité de douter, autrement l'acte de foi ne serait pas libre. » Or, il y a des vérités non révélées dont nous sommes tellement » certains, que nous n'en pouvons pas même douter. Mais la » certitude qui exclut non-seulement le doute, mais la possi- » bilité de douter, est plus grande que celle qui exclut seulement » le doute (2). »

C'était là soutenir un principe qui n'est rien moins que thomistique, qui serait plutôt malebranchiste ou cartésien, mais

(1) « Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quàm mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. » (Decr. 2 mart. 1679, prop. 19 inter damnatas). C'est-à-dire : « La volonté ne saurait faire que l'adhésion aux vérités de foi ait en elle-même plus de fermeté, que ne le mérite la force des raisons qui nous y font adhérer. »

(2) L'auteur de l'ouvrage intitulé *Philosophie et religion* a dit bien plus encore que cela (page 358) : « La certitude repose sur une vue de » l'esprit ou sur une connaissance claire et distincte, qui implique l'im- » possibilité absolue de douter. » Or, la foi, nous venons de le voir, n'implique ni vue de l'esprit ni impossibilité absolue de douter; donc la foi est totalement dépourvue de certitude. La conséquence est évidente aux yeux de quiconque sait raisonner.

qui en tout cas n'est nullement philosophique. Car à ce compte, les convictions de plusieurs des fous de Bicêtre l'emporteraient en certitude sur celles de bien des savants. Voyez sur la certitude de la foi ce qu'en dit Suarez (*Tractat. de gratiâ*, lib. II, cap. X, n. 8 et seqq.).

THÉORÈME TREIZIÈME.

Une autre cause de l'infériorité de la raison par rapport à l'autorité de la foi, c'est, outre celle qui résulte de sa nature même, que sa lumière a été amoindrie en chacun de nous par la chute originelle, et peut-être aussi par les erreurs plus ou moins répandues dans le genre humain.

Nous sommes heureux de n'avoir pas besoin ici d'autres preuves de la vérité de notre proposition, que de celle qui nous en est fournie par le pape Pie IX dans sa célèbre allocution du 9 décembre 1854. Il nous suffira d'en citer en entier le passage qui s'y rapporte.

« Il y a aussi, Vénérables Frères (1), des hommes distingués par

(1) Sunt prætereà, Venerabiles Fratres, viri quidam eruditione præstantes, qui religionem munus esse fatentur longè præstantissimum à Deo hominibus datum, humanam nihilominùs rationem tanto habent in pretio, tantoperè extollunt, ut vel ipsi religioni æquiparandam stultissimè putent. Hinc ex vanâ ipsorum opinione theologicæ disciplinæ perindè ac philosophicæ tractandæ sunt; cùm tamen illæ fidei dogmatibus innitantur, quibus nihil firmius, nihil stabilius, istæ verò humanâ explicentur atque illustrentur ratione, quâ nihil incertius, utpote quæ varia est pro ingeniorum varietate, innumerisque fallaciis, et præstigiis obnoxia. Itâ quidem rejectâ Ecclesiæ auctoritate difficillimis quibusque, reconditisque quæstionibus latissimus patuit campus, ratioque humana infirmis suis confisa viribus licentiùs excurrens turpissimos in errores lapsa est, quos hìc referre nec vacat nec lubet, quippe vobis probè cognitos atque exploratos, quique in religionis et civilis rei detrimentum, illudque maximum redundàrunt. Quamobrem istis hominibus, qui plùs æquo vires efferunt humanæ rationis, ostendere oportet, planè id esse contrarium verissimæ illi sententiæ Doctoris gentium : « Si quis putat se aliquid esse, cùm nihil sit, ipse se seducit (*Galat.*, *VI*, 2). » Demonstrandum illis est quantæ sit arrogantiæ pervestigare mysteria, quæ revelare nobis dignatus est clementissimus Deus, eademque assequi, complectique audere humanæ mentis imbecillitate et angustiis, cùm longissimè ea vires excedant nostri intellectûs, qui ex apostoli ejusdem dicto captivandus est in obsequium fidei (*Rom.*, *XVI*, 26).

» Atque hujusmodi humanæ rationis sectatores, seu cultores potiùs, qui eam sibi certam veluti magistram proponunt, ejusque ductu fausta sibi omnia pollicentur, obliti certè sunt quàm grave et acerbum ex culpâ

» leur science, qui avouent que la religion est le plus grand des » bienfaits que Dieu ait accordés aux hommes, mais qui ont » néanmoins une si grande idée de la raison humaine, qui » l'exaltent tellement, qu'ils ont la folie de l'*égaler* à la religion » elle-même. *Selon la vaine opinion de ces hommes,* les sciences » théologiques devraient être traitées de la *même* manière que » les sciences philosophiques. Ils oublient que les premières » s'appuient sur *les dogmes de la foi, qui sont ce qu'il y a de plus* » *fixe et de plus certain,* tandis que les secondes ne sont éclairées » et expliquées que par *la raison humaine, dont rien n'égale l'in-* » *certitude;* car elle change selon la diversité des esprits, et elle » est sujette à des erreurs et à des illusions sans nombre. Aussi » l'autorité de l'Eglise une fois rejetée, le champ s'est trouvé » largement ouvert aux questions les plus difficiles et les plus » abstraites, et la raison humaine, trop confiante dans ses forces » débiles, est tombée dans les plus honteuses erreurs. Il n'est ni » possible ni utile de signaler ici en détail ces aberrations; vous

primi parentis inflictum sit vulnus humanæ naturæ, quippe quòd et obfusæ tenebræ menti, et prona effecta ad malum voluntas. Hinc celeberrimi ex antiquissimâ ætate philosophi, quamvis multa præclarè scripserint, doctrinas tamen suas gravissimis erroribus contaminârunt; hinc assiduum illud certamen quod in nobis experimur, de quo loquitur Apostolus : « Sentio in membris meis legem repugnantem legi mentis meæ (*Rom., VII*, 23). Nunc quandò ex originis labe in universos Adami posteros propagatâ extenuatum esse constet rationis lumen, et ex pristino justitiæ atque innocentiæ statu miserrimè deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad assequendam veritatem? ecquis in tantis periculis, atque in tantâ virium infirmitate, ne labatur et corruat, necessaria sibi neget ad salutem religionis divinæ, et gratiæ cœlestis auxilia? Quæ quidem auxilia benignissimè iis largitur Deus, qui humili prece eadem flagitent, cùm scriptum sit : « Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (JAC., IV, 6). » Idcircò conversus olim ad Patrem Christus Dominus altissima veritatum arcana patefacta haud esse affirmavit prudentibus et sapientibus hujus sæculi, qui ingenio doctrinâque suâ superbiunt, et præstare negant obsequium fidei, sed verò humilibus ac simplicibus hominibus, qui fidei divinæ oraculo nituntur et conquiescunt (MATTH., XI, 25). Salutare hoc documentum eorum animis inculcetis oportet, qui humanæ rationis vim usque adeò exaggerant, illius ut ope mysteria ipsa scrutari audeant atque explicare, quo nihil ineptius, nihil insanius. Revocare illos contendite à tantâ mentis perversitate, exponentes nimirùm nihil esse præstabilius à providentiâ Dei concessum hominibus, quàm fidei divinæ auctoritatem, hanc nobis esse quasi facem in tenebris, hanc ducem quam sequamur ad vitam, hanc necessariam prorsus esse ad salutem, utpotè quòd « sine fide impossibile est placere Deo » (*Hebr., XI*, 6), et « qui non crediderit condemnabitur » (*Marc., XVI*, 16).

» les connaissez trop bien, et vous avez pu voir combien elles » ont été fatales aux intérêts de la religion et de la société. » C'est pourquoi il faut montrer à ces hommes, qui exaltent » outre mesure les forces de la raison humaine, que c'est là se » mettre en opposition directe avec cette parole si vraie du » Docteur des nations : « Si quelqu'un croit être quelque chose, » alors qu'il n'est rien, il se trompe lui-même. » Il faut leur » faire voir tout ce qu'il y a d'arrogance à scruter les mystères » que Dieu, dans son infinie bonté, a daigné nous révéler, et à » prétendre les atteindre et les comprendre par les *forces affaiblies* » *et brisées* de l'esprit humain, dont ils dépassent de beaucoup la » portée, et que nous devons, suivant la parole du même apôtre, » tenir captif dans l'obéissance de la foi. »

» Ces partisans, ou plutôt ces *adorateurs* de la raison humaine, » qui la prennent en quelque sorte pour maîtresse infaillible, » qui se promettent de trouver sous ses auspices toute espèce » de bonheur, ont sans doute oublié QUELLE GRAVE ET TERRIBLE » ATTEINTE LA NATURE HUMAINE A REÇUE DE LA FAUTE DE NOTRE » PREMIER PÈRE, ATTEINTE QUI A PORTÉ LES TÉNÈBRES DANS SON » INTELLIGENCE et a incliné sa volonté au mal. Telle est la cause » par suite de laquelle les plus célèbres philosophes de l'anti- » quité, tout en écrivant admirablement sur bien des sujets, » ont souillé leur enseignement par les erreurs les plus graves; » et de là ce combat continuel que nous éprouvons en nous- » mêmes, et qui fait dire à l'Apôtre : « Je sens dans mes » membres une loi qui se révolte contre la loi de mon esprit. » » Puis donc qu'il est constant que par la faute originelle, pro- » pagée dans tous les fils d'Adam, LA LUMIÈRE DE LA RAISON A ÉTÉ » AMOINDRIE, et que le genre humain est misérablement déchu » de l'ancien état de justice et d'innocence, qui pourra croire » la raison suffisante pour acquérir la vérité? Pour ne pas » chanceler et tomber au milieu de tant de périls et dans une si » grande débilité de nos forces, qui pourra nier la nécessité des » secours de la religion divine et de la grâce céleste pour le » salut? Secours que Dieu dans sa bonté donne abondamment » à ceux qui les demandent par une humble prière; car il est » écrit : « Dieu résiste aux superbes, et donne sa grâce aux » humbles. » C'est pourquoi, se tournant vers son Père, le » Christ Notre-Seigneur a affirmé que les mystères sublimes de « la vérité ne sont pas découverts aux prudents et aux sages de » ce siècle, qui s'enorgueillissent de leur génie et de leur science,

» et qui refusent de rendre obéissance à la foi; mais qu'ils
» sont révélés aux hommes humbles et simples, qui mettent leur
» appui et leur repos dans les oracles de la foi divine. Il faut
» que vous inculquiez cet enseignement salutaire dans l'esprit
» de ceux qui exagèrent la force de la raison humaine, au point
» d'oser par son moyen scruter et expliquer les mystères mêmes,
» entreprise d'un ridicule et d'une folie que rien ne surpasse.
» Efforcez-vous de les retirer d'une si grande perversité d'esprit,
» en leur faisant comprendre que l'autorité de la foi divine est
» le plus beau don fait aux hommes par la providence de Dieu;
» qu'elle est comme le flambeau dans les ténèbres et le guide
» qui nous conduit à la vie; qu'elle est enfin absolument néces-
» saire pour le salut. Car « sans la foi il est impossible de plaire
» à Dieu, » et « celui qui ne croira point sera condamné. »

Nous avons ajouté que la raison peut en outre se trouver affaiblie par les erreurs qui, de siècle en siècle, ont été plus ou moins répandues dans le genre humain. Qui doute, en effet, qu'elle ne soit plus faible, toutes choses d'ailleurs égales, dans un enfant idolâtre, que dans un autre qu'aurait d'avance éclairé de son flambeau la lumière du christianisme? Ceci n'a pas besoin, ce semble, d'être démontré.

Application des principes développés dans les théorèmes précédents à l'examen de la doctrine philosophique de M. Gatien-Arnoult.

Il sera facile de répondre, d'après les principes que nous venons d'exposer, aux assertions anti-chrétiennes émises par M. Gatien-Arnoult dans son ouvrage intitulé : *Doctrine philosophique*. Nous choisissons de préférence à tout autre, pour le réfuter, cet adversaire, peut-être involontaire, de nos dogmes, parce que nous ne connaissons personne qui ait mieux dessiné que lui la position d'un philosophe rationaliste en face de l'autorité de l'Eglise.

« Puisqu'il est rigoureusement vrai, disait-il (p. 420 et suiv.),
» que le seul moyen de connaître un objet quelconque est de
» faire délibérément ou avec préméditation et sciemment le
» même travail que chacun fait spontanément ou naturellement,
» à son insu, pour atteindre le même but, ceci devant être
» exact pour l'objet de la théologie comme pour ceux de toutes

» les autres sciences, sans exception, ne s'ensuit-il pas aussitôt
» que la vraie méthode théologique est celle qui est réellement
» suivie par tout le monde, ignorants et savants, même par
» ceux qui disent se servir d'une autre, et qu'elle consiste à
» employer simultanément *l'autorité et la critique individuelle,*
» tour-à-tour en appelant aux traditions universelles, à la parole
» chrétienne, à l'opinion, pour motiver sa propre croyance,
» et soumettant ces mêmes traditions, paroles et opinions au
» jugement arbitral du sentiment, de l'imagination et de la
» réflexion? En d'autres termes, ne s'ensuit-il pas que la vraie
» méthode théologique est l'alliance de la raison et de la foi, ou
» celle de la réflexion et de l'autorité? »

M. G.-A. aurait pu faire observer à ses élèves, que suivant la doctrine catholique, qu'il voulait se donner l'air de respecter, l'autorité est ici une autorité divine, et la réflexion un travail de la raison humaine, et qu'il n'appartient pas à l'homme de soumettre à son *jugement arbitral,* à sa *critique individuelle,* non pas seulement l'ouvrage de tous les siècles et les traditions universelles du genre humain, mais l'œuvre de Dieu lui-même.

« Cela, en effet, paraît certain, du moins au premier abord.
» Et c'est aussi ma première conclusion; mais conclusion pro-
» visoire, à laquelle je ne m'arrête pas, car elle laisse encore
» derrière elle deux grandes questions sans réponse, savoir :

» 1° Laquelle des deux faut-il commencer par interroger, la
» raison ou la foi? En d'autres termes, est-ce la raison qui doit
» s'appuyer sur la foi, ou la foi qu'il faut appuyer sur la
» raison?

» 2° Si la raison et la foi se trouvent en contradiction, à
» laquelle faut-il s'en rapporter définitivement? Car tel est,
» Messieurs, le point essentiel et vraiment fondamental de la
» question, comme elle se pose aujourd'hui. Examinons-la donc
» en ses deux parties. »

Nous nous plaisons à rendre hommage à la netteté avec laquelle M. G.-A. pose ici les deux questions qui vont être le sujet du débat entre nous. Examinons-les donc avec lui.

« La première, Messieurs, est extrêmement simple. Car
» d'abord et en fait, à suivre attentivement la marche de l'in-
» telligence humaine dans les individus réunis en société, il est
» incontestable qu'ils commencent tous par recevoir l'enseigne-
» ment d'autres personnes en qui ils ont foi ou dont l'autorité

» leur sert de règle, et que c'est au moyen de cette autorité ou » par cette foi qu'ils se développent. Mais il est aussi vrai » qu'après un temps plus ou moins long et successivement » développé, la même intelligence finit par avoir confiance en » elle-même et se faire juge de la vérité des croyances qui lui » ont été imposées ou qu'elle a adoptées. »

C'était commencer bien, mais pour finir fort mal. M. G.-A. paraît confondre ici à dessein les rêves de la jeunesse, et les folles idées d'indépendance dont elle se nourrit, avec les sages conseils de la raison.

« Ce qui a lieu dans les individus a également lieu dans les » peuples et dans l'humanité. Au moyen-âge en particulier, qui » fut l'ère seconde de cette humanité, comme on sait, la raison, » d'abord nulle, commença ensuite, sous le nom de philosophie, » à être absolument subordonnée à la foi, qu'on appelait théo- » logie : *Philosophia Theologiæ ancilla*. Plus tard, il y eut alliance » entre l'une et l'autre, de sorte qu'elles étaient, pour ainsi » dire, sur le même pied : *Philosophia par Theologiæ*. Enfin la » raison se fit juge suprême. »

Dire que la raison est le juge suprême de la foi, ou que *l'évidence rationnelle est la base supérieure et dernière de la certitude humaine, même par rapport aux traditions universelles,* comme on l'enseignait il y a quelques années, ou que *Descartes a eu raison de placer la certitude suprême dans l'évidence, et dans la raison qui aperçoit et affirme l'évidence,* comme on l'enseigne encore aujourd'hui (*Philosophie et Religion,* page 140), n'est-ce pas, en effet, à part la différence d'expressions, dire absolument la même chose? Toutefois, c'est vainement que M. G.-A. paraît se promettre ici le triomphe définitif de la philosophie sur son antique souveraine : car, du moment où elle aurait consommé son acte d'indépendance à l'égard de la religion, il n'y aurait plus de philosophie, mais seulement des philosophes en guerre continuelle les uns contre les autres, ainsi qu'avec eux-mêmes, dans une anarchie complète.

Ce n'est pas nous, au reste, qui donnons l'évidence rationnelle pour base de toute certitude, même en philosophie. Quant à l'Eglise catholique du moyen-âge, elle n'a point à chercher, nous le savons bien, son héritière légitime parmi les églises prétendues réformées du seizième siècle, non plus que parmi les philosophes du dix-septième, ou les éclectiques, panthéistes, rationalistes et autres de nos jours; indépendante des siècles et

assurée de son immortalité, elle se rit de la présomption de ceux qui se flattent de chanter bientôt ses funérailles, et d'un œil inquiet sur leur propre avenir, elle les attend eux-mêmes à l'entrée de leur tombeau.

« De plus, les faits bien observés ne sont pas seulement des » faits, mais ils se montrent comme la conséquence d'une grande » loi, qui est la tendance invariable de la nature humaine.

» Or, vous savez que c'est à cette tendance qu'il faut obéir en » toute chose, volontairement et le sachant bien, comme on lui » cède involontairement ou spontanément et à son insu. Tous » lui obéissent en effet dans leurs recherches sur Dieu, comme » dans celles qui ont la nature ou l'homme pour objet. Et tous » font bien. »

Il serait bon de savoir si M. G.-A. a exactement observé les faits. Nous croyons qu'il n'a porté ses vues ni assez loin ni assez haut, et que ses préjugés philosophiques l'ont empêché de voir, au milieu de tant de petits faits qui ne méritent pas d'arrêter l'attention d'un vrai philosophe, le grand fait de la perpétuité de l'Eglise catholique. Ce seul fait annule toutes les inductions qu'il voudrait tirer des autres.

La *tendance de la nature humaine* à l'indépendance, qu'il dit *invariable*, et à laquelle il croit devoir *obéir* comme à une loi, est un non-sens, telle qu'il la présente, puisqu'il lui donne pour objet de s'affranchir de toute loi. Elle n'est donc pas une loi elle-même.

« Donc, Messieurs, nous devons tous aussi faire de même. » C'est-à-dire que l'homme doit en effet commencer par la foi, » qui est une raison aveugle, ignorante et enveloppée, mais » qu'il doit finir par la raison, qui est une foi éclairée, savante » et expliquée ou développée. Le propre de la foi est de croire, » l'homme véritable veut et doit savoir. Ici nous sommes tous » parvenus à l'âge d'hommes véritables; nous tous aussi nous » devons donc maintenant chercher à savoir : et repoussant les » habitudes des jours où nous ne marchions qu'à la lisière, » notre faible raison toujours soutenue par la foi, nous devons » essayer de marcher seuls, offrant à la foi l'appui de notre » raison. »

Grâce à Dieu, la foi n'a besoin de l'appui de la raison d'aucun homme, quelque grand génie qu'il puisse être ou se croire. Si elle est nécessaire à l'enfance pour lui apprendre à marcher, elle ne l'est pas moins à l'âge viril pour prévenir ses écarts. Elle n'est un appui pour l'enfance, que par les vérités dont elle lui présente l'aliment.

Dans le progrès des années, elle offre à l'adolescence, à l'âge mûr, l'étude approfondie de ses propres titres; mais elle ne saurait, sans se contredire elle-même, autoriser qui que ce soit à les révoquer en doute. Le progrès, à ses yeux, ne consiste pas à tout démolir pour entreprendre ensuite la tâche impossible de tout relever; mais il consiste à apporter, s'il se peut, de nouvelles pierres, ou tout au moins de nouveaux ornements à l'édifice des dogmes qui constituent son patrimoine.

« C'est-à-dire en d'autres termes que, pour arriver à la vérité » sur Dieu, nous devons interroger notre propre raison, princi- » palement, assidûment; et que c'est véritablement à elle seule » de nous conduire vers celui dont on a dit : *Quærite et inve-* » *nietis*. Telle est la réponse à la première question. »

Cette conclusion est vraiment le contre-pied des prémisses qui la précèdent. Tout-à-l'heure on nous représentait la foi comme conduisant l'enfant, pour ainsi dire, à la lisière; maintenant c'est à la raison seule à nous conduire vers celui qui a dit : *Quærite*. En vérité, c'est là se jouer du raisonnement comme de ses auditeurs.

« Il est vrai que la seconde (question) paraît d'abord présenter » plus de difficulté. Mais cette difficulté disparaît aussi devant » un simple fait.

» Ce fait, Messieurs, est que, du moment où l'homme com- » mence à user de sa raison et dans toutes les occasions où il » l'emploie, c'est toujours à elle qu'il s'en rapporte définiti- » vement et en dernière analyse. Même ceux qui disent le plus » hautement et le plus souvent incliner leur raison devant la » foi, s'en rapportent définitivement à cette même raison, » adoptant de préférence les opinions qu'ils ont trouvées réunir » le plus de motifs de certitude, après les avoir successivement » soumises à leur critique individuelle ou à un examen réfléchi. »

Cela peut être vrai de ceux (insistons sur ce point) qui, proclamant l'évidence rationnelle comme unique base de la certitude humaine, s'attribuent effectivement le droit d'examiner et de juger avant de croire et de se soumettre; oui, ceux-là *s'en rapportent définitivement à leur raison, adoptant de préférence les opinions* (la foi, en effet, dans ce système n'est plus qu'une opinion) *qu'ils ont trouvées réunir le plus de motifs de certitude, après les avoir successivement soumises à leur critique individuelle ou à un examen* plus ou moins *réfléchi*. Mais ce reproche ne saurait s'appliquer, à moins qu'on ne veuille jouer sur les mots

ou se jouer de ses auditeurs, à ceux qui, comme nous, croient l'Eglise sur la parole qu'elle annonce ou sur l'autorité de son enseignement, avant de vouloir se permettre aucun examen. Et M. G.-A. se contredit lui-même, puisqu'il a d'abord avoué que nous avons tous commencé par croire, c'est-à-dire sans que cette foi primitive ait été précédée d'aucun examen, ni même, pouvons-nous ajouter, d'aucun raisonnement.

« Tous, sans exception, sont d'accord sur ce point, en théorie » comme en pratique, quelque divisés qu'ils soient d'ailleurs » sur les objets de leur certitude. »

Que tous, *en théorie comme en pratique*, soient d'accord sur ce point, c'est-à-dire que tous s'accordent à *n'adopter en définitive que les opinions dont leur raison s'accommode le mieux*, c'est vraiment trop fort, et d'une fausseté trop visible. Ignore-t-il donc que la doctrine, c'est-à-dire la *théorie* de l'Eglise lui donne là-dessus un démenti journalier, en captivant deux cent millions de fidèles sous le joug de la foi des mystères? Ignore-t-il que les exemples des saints, et de tant d'illustres personnages qui se sont rétractés à la seule nouvelle de la condamnation de leurs écrits, d'un Fénelon par exemple, que la *pratique* de l'Eglise, en un mot, lui est de même contraire? Ignore-t-il enfin que c'est un principe reçu parmi tous nous autres catholiques de faire à notre foi le sacrifice de notre raison, sur le dogme de la trinité en Dieu, sur celui de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, sur tout ce qu'il y a de plus incompréhensible, de plus incroyable, de plus inacceptable, à part les contradictions évidentes, pour l'esprit humain? Nous l'invitons à étudier de nouveau, et les annales de l'Eglise, et telle exposition qu'il voudra de ses doctrines, qu'il semble avoir oubliées.

« Non-seulement ils s'accordent ainsi; mais ils ne peuvent » pas ne pas s'accorder : car c'est une loi de notre nature que » nous ayons confiance en nous-mêmes. Obéir à cette loi est » encore un devoir. »

Si c'est une loi de notre nature corrompue que nous ayons confiance en nous-mêmes, c'en est une autre de notre nature réformée par la grâce que nous ayons confiance de préférence en une autorité divine. M. G.-A. a reconnu l'existence de cette loi au moins pour l'enfance, et par conséquent, s'il veut être de bonne foi, pour tous ceux aussi qui sont dépourvus d'instruction, c'est-à-dire, en fin de compte, pour plus des trois quarts du genre humain. Car combien y en a-t-il, de son aveu, dans le monde,

qui soient en état d'entreprendre et de conduire jusqu'au bout l'examen philosophique qu'il recommande ici à ses élèves?

« Or, ce devoir emporte évidemment celui de conserver à la » raison la suprématie qui, lui étant naturelle, ne peut jamais » non plus lui être enlevée. »

En dépit de cette prétendue suprématie de sa raison, M. G.-A. s'est vu subir de la part de son archevêque une condamnation de ses doctrines, à laquelle nous aimons à croire qu'il lui a été naturel de se soumettre. N'insistons pas sur ce point, pour ne pas avoir l'air de faire des personnalités.

« C'est-à-dire, Messieurs, que si la raison se trouve en con- » tradiction avec une foi ou une autorité quelconque, c'est » toujours à elle qu'il appartient de prononcer en dernier » ressort. Dans l'alliance de la raison et de la foi, la foi n'est » que témoin; mais la raison est juge. L'autorité est consultée; » mais c'est la réflexion qui décide. Telle est la réponse à la » seconde question.

» Et ces deux questions ensemble jointes à ce qui précède, » nous donnent enfin la réponse générale que nous cherchons » depuis le commencement, savoir :

» Que la vraie méthode pour arriver à la vérité sur Dieu » consiste, en effet, dans l'alliance de la raison et de la foi, » mais avec la clause formelle que la raison demeure invaria- » blement la régulatrice et le juge de la foi.

» Cette méthode est la seule légitime. »

Cette méthode, dirons-nous à notre tour, est, en effet, la seule légitime, si, comme le prétend M. G.-A., c'est une loi de notre nature que nous ayons confiance en nous-mêmes plutôt que dans les autres hommes, plutôt qu'en Dieu, ou si, comme le veut une certaine philosophie, *l'évidence rationnelle est la base de la certitude humaine par rapport aux traditions universelles elles-mêmes*. Mais pour convaincre cette méthode de fausseté, il n'y a qu'à remettre chaque chose à la place qui lui convient, en voyant seulement dans l'évidence rationnelle un motif de juger particulier aux vérités abstraites, mais inapplicable aux faits contingents, tels que sont, sans exception, tous les faits révélés, et dans la défiance de nous-mêmes, et la confiance en une raison plus forte que la nôtre, la vraie loi de notre nature intelligente, réformée par son divin auteur (1).

(1) Voyez, sur les doctrines de M. Gatien-Arnoult, le mandement de

C'est cette loi salutaire, la même au fond que celle de l'humilité chrétienne, fondement de la logique comme de la morale (1), qu'a proclamée du haut de la chaire apostolique le pape Grégoire XVI, d'heureuse mémoire, dans sa célèbre Encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, dont il sera bon de rappeler ici l'extrait suivant : « Embrassant dans votre affection paternelle, » y recommandait-il à tous les évêques, « ceux qui s'appliquent » aux sciences ecclésiastiques et aux questions de philosophie, » exhortez-les fortement à ne pas s'appuyer imprudemment sur » leur esprit seul, qui les éloignerait de la voie de la vérité et » les entraînerait dans les routes des impies. Qu'ils se sou- » viennent que Dieu est *le guide de la sagesse et le réformateur* » *des sages*, et qu'il ne peut se faire que nous connaissions Dieu » sans Dieu, qui par son Verbe apprend aux hommes à con- » naître Dieu. Il est d'un orgueilleux, ou plutôt d'un insensé, » de peser dans une balance humaine les mystères de la foi qui » surpassent tout sentiment, et de se confier en sa propre » raison, qui est faible et débile par la condition de la nature » humaine (2). »

Il nous reste à justifier plus complètement que nous ne l'avons fait encore l'enthymème, *Je crois en Dieu, donc j'existe*, qui nous a servi de point de départ pour toute cette étude; c'est ce que nous allons faire en posant le théorème suivant, qui sera le dernier.

Mgr l'archevêque de Toulouse pour le carême de 1842, et à la fin de cette *Théorie* les *Pièces justificatives.*

(1) « L'humilité, fondement de la morale, est aussi le fondement de la logique. » *Essai sur l'indifférence*, t. II, ch. XIV.

(2) « Eos in primis affectu paterno complexi, qui ad sacras præsertim disciplinas, et ad philosophicas quæstiones animum appulêre, hortatores, auctoresque iisdem sitis, ne solius ingenii sui viribus freti imprudenter à veritatis semitâ in viam abeant impiorum. Meminerint, Deum esse *sapientiæ ducem, emendatoremque sapientium* (*Sap., VII*, 15), ac fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus, qui per Verbum docet homines scire Deum (S. Irenæ., *lib. IV, cap. X*). Superbi, seu potiùs insipientis hominis est, fidei mysteria, exsuperantia omnem sensum, humanis examinare ponderibus, nostræque mentis rationi confidere, quæ naturæ humanæ conditione debilis est, et infirma. »

THÉORÈME QUATORZIÈME.

L'acte réfléchi par lequel nous nous rendons compte à nous-mêmes de notre propre existence ne précède pas nécessairement en nous l'acte de foi en Dieu.

Cela se prouve premièrement par le fait du premier homme, qui, d'après le sentiment le plus reçu en théologie, eut la foi actuelle dès le premier moment de son existence. Et c'est ce que doivent admettre aussi nos adversaires eux-mêmes, puisque, pour mieux soutenir, comme ils le font aujourd'hui, que l'homme a été créé parlant (1), ils mettent sur ses lèvres, au moment même de sa création, un hymne à la Divinité (2). N'est-ce pas là, en effet, confesser implicitement que le premier acte rationnel de l'homme nouvellement créé n'a pas été un retour psychologique sur lui-même, mais un acte expansif de foi, tel que le supposent les paroles qu'ils lui mettent à la bouche?

La même vérité se prouve en second lieu par toutes les raisons que nous avons tirées de l'Ecriture et des Pères, pour démontrer que l'acte de foi que doit faire l'enfant catholique dès le premier usage de sa raison ne suppose de sa part aucun raisonnement préalable, aucun jugement même proprement dit de sa raison comme devant nécessairement précéder cet acte en lui. Il est bien vrai qu'en disant, *Je crois en Dieu,* cet enfant affirme implicitement sa propre existence; mais tout ce qu'on doit inférer d'une observation semblable, c'est qu'une affirmation implicite de notre propre existence accompagne nécessairement notre acte de foi en Dieu, et non pas précisément qu'elle le précède.

Cela se prouve en troisième lieu par cette raison philosophique, que l'acte d'affirmer notre propre existence exige, comme nous le disions tout-à-l'heure, un retour sur nous-mêmes, *labeur ingrat,* comme le disait si bien M. de Bonald (3), *et sans résultat possible, qui n'est autre chose que frapper sur le marteau;* au lieu

(1) Nous pensons, nous, que l'homme a été créé écoutant, c'est-à-dire écoutant la parole divine, dont l'audition a nécessairement précédé en lui l'acte de foi : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum.*

(2) « Dans ce moment suprême d'inspiration, sa poitrine (d'Adam) se soulève, sa langue se délie, la parole s'échappe de ses lèvres, et cette parole est un hymne d'adoration et d'amour qu'il adresse au Père de la vie. » *Philosophie et religion*, p. 346.

(3) *Recherches philosophiques*, pag. 30-31, édit. Vivès.

que l'acte de foi en Dieu, ayant pour objet l'objet même le plus propre à satisfaire notre esprit et notre cœur, n'exige de notre part qu'un assentiment parfaitement naturel, au moins sous ce rapport, à la parole divine, soit immédiatement révélée, soit humainement transmise.

Nous pouvons donc regarder notre proposition fondamentale comme surabondamment démontrée, puisque dès notre début nous en avons établi la supériorité sur celle de Descartes, et que maintenant elle se trouve confirmée par tout cet enchaînement de preuves dont nous nous sommes appliqué jusqu'ici à dérouler le tableau.

Le mot *foi* est synonyme de confiance. Or, la confiance que nous pouvons avoir en quelqu'un n'est qu'imparfaite, si, avant de la lui donner sans réserve, nous tenons à expérimenter sa probité. Elle sera parfaite au contraire, si elle ressemble à celle qu'a l'enfant dans les auteurs de ses jours, à qui il s'attache aussitôt qu'il peut les connaître, sans qu'il lui vienne en pensée d'examiner si la nourriture qu'il reçoit d'eux lui sera nuisible, ou si les paroles qu'il leur entend dire ont pour but de le tromper.

Qu'il en soit donc de même de notre foi. Croyons en Dieu, comme en notre créateur et notre père; croyons à l'Eglise, comme à notre mère adoptive; mais croyons sans hésiter, sans examiner, sans raisonner, sans prétendre élever notre propre jugement au-dessus de celui des maîtres divinement établis pour nous enseigner; ne refusons pas de supposer à la grâce divine, qui accompagne cet enseignement, autant de pouvoir et d'attrait pour le moins, qu'au penchant instinctif de la nature.



RÉSUMÉ GÉNÉRAL ET CONCLUSION (1).

D'après tout ce qui a été démontré jusqu'ici, le rationalisme, dont le *libre* examen est la formule la plus générale et tout à la fois la plus simple, peut se diviser en deux branches principales, selon les objets auxquels se rapporte cet examen : car il peut avoir pour objet, soit le fait de la révélation, soit sa possibilité

(1) Nous nous faisons un devoir de prévenir que nous avions déjà donné ce résumé à la suite de notre *Supplément à la défense de l'Eglise*, publié en 1852.

même; et il revêt la forme critique, ou la forme purement abstraite, suivant qu'il se rapporte à l'un de ces deux objets rationnellement distincts.

I. Le *libre* examen appliqué au fait de la révélation a produit :

1° Pour ceux qui admettent ce fait divin, d'une part, le rationalisme dit catholique, quelque contradiction que présente au fond l'alliance de ces deux termes, et qui se réduit au libre examen de l'autorité de l'Eglise, tout en aboutissant par le fait à reconnaître cette autorité; d'autre part, le rationalisme protestant, qui, rejetant en définitive cette autorité tutélaire, se trouve logiquement forcé de soumettre au libre examen, l'un après l'autre, tous les dogmes révélés, en sorte qu'il s'éloigne de plus en plus de la doctrine catholique, en se rapprochant proportionnellement du rationalisme absolu, à mesure que, remuant les bornes antiques, il aboutit au rejet d'un plus grand nombre de ces dogmes particuliers.

2° Pour ceux ensuite qui rejettent d'une manière absolue le fait divin de la révélation, le *libre* examen, appliqué à ce fait lui-même, a produit à son tour, d'une part, les matérialistes et les athées, de l'autre les déistes du dernier siècle et les éclectiques du siècle actuel.

Ceux-ci peuvent encore se subdiviser en diverses classes : car les uns nient sans détour la révélation, c'est particulièrement l'école physiologiste; les autres l'admettent quant au mot, mais la rejettent quant à la chose, en substituant une révélation purement naturelle, purement subjective, à la révélation extérieure et surnaturelle, qui seule est la révélation proprement dite. Nous négligeons à dessein les autres subdivisions, qu'un lecteur intelligent pourra aisément suppléer.

II. Appliqué à la possibilité métaphysique de la révélation, le *libre* examen a enfanté de nouveau, d'une part, l'athéisme, de l'autre, le panthéisme moderne. Et comme tous ces divers systèmes n'offrent rien à quoi l'esprit humain puisse se fixer, les uns et les autres vont se perdre tôt ou tard dans le scepticisme universel.

Nous conjurons tous les amis de la vérité, et en particulier les catholiques nos frères, de considérer attentivement l'énorme danger qui résulterait pour la religion, c'est-à-dire pour la vérité révélée, du droit qu'on ferait à chacun d'examiner sans guide et sans contrôle les fondements de cette révélation divine. Sans doute que ce droit prétendu, s'il était aussi légitime qu'il est

usurpé, ne devrait pas être nié à cause des abus qu'il mène à sa suite ; que, suivant un mot célèbre (1), c'est même des meilleures choses qu'on abuse le plus, et que, par conséquent, la fausseté d'un principe ne doit pas toujours s'inférer des conséquences fâcheuses qu'il plaît à de mauvais raisonneurs ou à des âmes dépravées d'en tirer par défaut de sens moral ou de logique. Mais le *libre* examen, qu'il faut bien se garder de confondre avec notre libre arbitre ou notre liberté naturelle (2), doit évidemment être rangé ailleurs que parmi ces choses excellentes, dont l'abus seul serait à craindre ; car il est lui-même l'abus le plus flagrant de notre libre arbitre ou de notre liberté, faculté précieuse sans doute et avantageuse à l'homme qui sait en faire un légitime usage, mais dangereuse et funeste pour celui qui en méconnaîtrait les règles saintes.

Le *libre* examen, outre qu'il est manifestement inconciliable avec la méthode et réprouvé par les décisions de l'Eglise catholique, est contraire aux plus pures notions de la raison elle-même, qui ne voit rien que de très-plausible à ce que l'Etre souverain puisse obtenir l'obéissance spontanée et libre tout à la fois de ses créatures intelligentes, du moment où il lui plaît de manifester à celles-ci ses volontés, soit que cette manifestation se fasse immédiatement, soit qu'elle ait lieu à l'aide de ministres intermédiaires. Mais pour comprendre toute la *rationabilité*, si nous pouvons parler ainsi, ou, si on l'aime mieux, l'évidence de crédibilité de la doctrine catholique sur un point si important, il est indispensable de tenir compte de deux principales données de la révélation, dont l'oubli, plus ou moins profond, a produit, à ses divers degrés, l'erreur rationaliste.

La première de ces données est la doctrine de la grâce, principe surnaturel et tout-à-fait indépendant de nous-mêmes ou de notre raison, et qui, d'après la croyance constante de l'Eglise, telle qu'elle se trouve exprimée par le second concile d'Orange,

(1) *Optimorum pessimus abusus.* Cic.

(2) Le *libre* examen ne doit pas se confondre non plus, comme nous l'avons déjà dit, avec l'examen judicieux ou l'étude approfondie des preuves de la religion et de ses motifs de crédibilité : examen qui, renfermé dans les bornes de la prudence chrétienne, n'est pas seulement permis, mais est même recommandé, tant pour se rendre compte à soi-même de sa foi, que pour l'expliquer aux autres. L'examen pris dans ce dernier sens pourrait se définir par ces paroles si connues de saint Anselme : *Fides quærens intellectum,* la foi aspirant à l'intelligence.

canon 5 (1), est nécessaire, et suffit en même temps pour la formation de tout acte de foi divine. Qu'y a-t-il d'étonnant en effet à ce que de même qu'antérieurement à tout raisonnement nous croyons, d'après le simple penchant de la nature (2), à l'existence de ce monde visible, nous croyions aussi à l'existence d'un monde surnaturel d'après le seul mouvement de la grâce?

La seconde de ces données est la doctrine de l'autorité, nous voulons dire l'autorité de Dieu, qui, se manifestant à nous par des signes visibles ou accommodés à notre nature, a un droit absolu à notre soumission immédiate, soit que ces signes consistent dans des miracles dont nous serions nous-mêmes témoins, soit qu'ils résultent de témoignages relatifs à de pareils faits, et suffisants, d'après les lois de notre nature morale, pour entraîner immédiatement notre adhésion. Pourquoi, en effet, tandis que, sur la foi de la société qui nous entoure, nous croyons sans hésiter quantité de faits naturels, quelque éloignés que ces faits soient de nous par les temps ou par les lieux, ne croirions-nous pas également sur la foi de l'Eglise catholique, et spécialement sur l'enseignement de ses pontifes, à qui d'ailleurs Dieu a promis l'infaillibilité, les faits miraculeux qui ont présidé à son établissement, et sans lesquels son existence même serait inexplicable?

Or, ces deux données, c'est-à-dire la grâce et l'autorité divine, renferment à elles seules tout le mystère de la foi chrétienne, dont la première, qui est la grâce, forme le principe subjectif, pour parler le langage philosophique du jour, et la seconde, qui est l'autorité de Dieu ou sa souveraine véracité, forme le principe objectif, ou l'objet formel, pour parler le langage des théologiens.

De toutes les théories philosophiques placées en dehors de la foi, celle qui, du moins en apparence, se rapproche peut-être le plus de la théorie catholique que nous venons d'exposer, c'est à nos yeux celle de Gioberti; mais la *formule idéale* imaginée par ce philosophe, et qu'il avait l'air de défendre comme si c'était une vérité absolue, n'est au fond qu'une brillante contrefaçon de la formule chrétienne, la seule qui soit véritable ou certainement

(1) « Si quis sicut augmentum, ità etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum... non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritûs sancti... sed naturaliter nobis inesse dicit; apostolicis dogmatibus adversarius declaratur. »

(2) « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes. » PASCAL.

légitime, la seule qui, à ce titre, soit sérieusement admissible pour un philosophe chrétien. Que dit en effet Gioberti? Que l'intelligence de chaque homme, même du plus idiot, possède, depuis l'instant même de sa création, trois idées sans lesquelles, ajoute-t-il, son existence ne pourrait pas même être conçue, savoir : l'idée de l'Etre souverain ou de Dieu, qui est l'Idée proprement dite (1); de plus, l'idée des existences ou du monde, et l'idée de la création, qui forme le rapport essentiel entre les deux premières. De sorte que l'enfant à peine conçu posséderait déjà par intuition, en attendant que la réflexion lui vienne, cette magnifique formule : *L'Etre a créé les existences;* formule qui, malgré son extrême clarté pour le monde intuitif, et dans les limites de la simple intuition (limites qu'on apercevra peut-être quelque jour au pays des chimères), a dû attendre le philosophe piémontais pour poindre à l'horizon du monde réflexif, qui est, pour nous autres hommes positifs, ici-bas le seul réel (2). Il est bien singulier, faisons-en franchement l'aveu, que des hommes

(1) Amaury de Bène, fameux panthéiste du moyen-âge, soutenait aussi que l'idée était Dieu. A sa mort, dit de lui M. Alzog (*Hist. univ. de l'Eglise*, t. II, p. 587, trad. de MM. Goschler et Audley), on reconnut qu'il avait positivement enseigné la proposition panthéiste : « Tout est un » et un est tout; ce tout est Dieu; l'idée est la même chose que Dieu. » M. Gioberti, qui admettait la création, n'était sans doute pas panthéiste au sens de M. Cousin et de M. F. de Lamennais, qu'il a réfutés; mais cette théorie de l'Idée, qui comprend avec l'être toutes les existences, ne prêterait-elle pas, malgré ses intentions, à un panthéisme au moins métaphysique, tel que celui d'Amaury de Bène? C'est ce que nous n'oserions décider.

Au rapport de D. Martène, Amaury et ses partisans soutenaient que toutes choses ne faisaient qu'une même chose, parce que tout ce qui est, est Dieu. Ce qui faisait dire à un de ces hérétiques, qu'il n'avait, en tant qu'être, rien à craindre ni du feu ni de tous les autres supplices, parce qu'en tant qu'être il était Dieu. « *Omnia unum, quia quidquid est, est Deus. Undè quidam eorum nomine Bernardus ausus est affirmare, se nec posse cremari incendio, nec alio torqueri supplicio, in quantum erat, quia in eo quod erat, se Deum dicebat.* » *Thes. anecd.*, t. IV, page 163. Il nous semble que le Catéchisme des malebranchistes, avec les observations du P. Dutertre, aurait pu être de quelque usage pour la conversion de ces hérétiques. Voy. la *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique*, 2e partie, ch. 1, t. II, p. 12 et suiv.

(2) Tout ce que nous prétendons dire ici, c'est que l'intuition de l'Idée, prise au sens de Gioberti et donnée pour essentielle à l'esprit humain, est une hypothèse toute gratuite et contraire à tous les faits. A plus forte raison aurions-nous à porter un jugement semblable de la perception de l'être en général, admise au même titre par Rosmini.

qui refusent de se rendre à un décret de la sacrée congrégation de l'Index, sous le prétexte de la faillibilité absolue de cet auguste tribunal, s'entichent de ces idées chimériques et dépourvues d'autorité, malgré la faillibilité tout autrement incontestable de leur raison individuelle.

Mais avouons aussi que cette théorie de la formule idéale présente aux âmes religieuses un côté spécieux, par sa ressemblance, nous dirions presque son apparente identité, avec la formule chrétienne. Car cette formule rationnelle : *L'Etre a créé les existences,* semble renfermée dans celle même qui commence le symbole de notre foi : *Je crois en Dieu*, puisque ces derniers mots expriment aussi bien : 1° l'idée de Dieu ou de l'Etre absolu ; 2° celle de nous-mêmes, et par induction celle de toutes les existences; 3° le rapport des existences à l'Etre, ou le fait de la création. Quelle différence y a-t-il donc entre la doctrine catholique et le système philosophique de Gioberti? Point d'autre après tout que celle qui se trouve entre un original divin et sa copie faite à plaisir, entre une vérité de foi et un système éphémère, entre l'or le plus pur et un faux brillant, entre la doctrine traditionnelle et une opinion purement gratuite.

Si nous nous sommes si fort appesanti sur ce sujet, c'est que, par ses semblants d'affinité avec la doctrine catholique, le système de Gioberti a pu séduire quelques âmes, en même temps que, comme hypothèse, il offre une déduction d'idées séduisante aussi pour la raison. Nous l'avons donc cité de préférence, tant pour montrer par cet exemple, malgré ses défauts si saillants, les analogies de la croyance catholique avec la raison naturelle, que pour protester, à cette nouvelle occasion, de notre soumission sans réserve à tous les décrets du Siége apostolique.

C'est aussi à ce Siége divinement infaillible que nous soumettons en particulier cet écrit, en désavouant d'avance tout ce qui, contre notre intention, aurait pu s'y glisser de peu conforme aux sentiments de l'Eglise romaine, que nous nous plaisons à reconnaître pour la mère et la maîtresse de toutes les églises.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

N° 1.

A l'appui de ce qui a été dit, pag. 4 et suiv.

Extrait de la brochure intitulée : *M. Lamennais réfuté par lui-même.*

Avant-propos. — Soyons bref : une longue réfutation ne convient ni à notre position actuelle, ni à la vivacité de notre douleur. Montrons aux moins clairvoyants les écarts trop réels du génie, et aux plus téméraires l'inévitable châtiment de l'orgueil. Essayons toutefois de parler aux savants leur langage ; et donnons à tous les cœurs droits, s'il nous est possible, une preuve nouvelle de l'immanquable triomphe de la vérité.

Un scandale inouï vient (1) d'être donné au monde. Un prêtre, celui-là même qui se vantait autrefois de faire connaître à l'incrédulité ce que c'est qu'un prêtre, pactisant aujourd'hui avec le parti opposé, a juré l'extinction des vérités révélées. Lui, qui avait à sa disposition le noble héritage des Bossuet et des Bellarmin, il préfère à ce magnifique dépôt l'indigne succession des Raynal et des Condorcet. Ne vous faites point illusion, Chrétiens de tant de sectes diverses ; ne pensez pas que l'attaque livrée par l'*Esquisse d'une philosophie* spécialement au catholicisme puisse vous être indifférente : notre défaite serait la vôtre, et les funérailles du grand Culte seraient en même temps les funérailles de tous les dogmes religieux. La Révélation, en effet, est sapée dans ses bases par cette machine infernale d'un nouveau genre : quelle puissance humaine la relèverait, si une fois elle était renversée? L'idée seule en implique contradiction?

Une révélation positive, c'est, s'il faut en croire le Rousseau de nos jours, une expression contradictoire dans les termes, une rêverie absurde à concevoir, impossible à réaliser.

Dépositaires du livre de la Loi, Pontifes saints, non, ce n'est pas à nous, simple prêtre, qu'il appartient d'éveiller votre sollicitude : votre vigilance a tout prévu, c'est elle qui nous appelle au combat. Et vous, Fidèles de tous rangs, à qui est encore cher l'adorable nom de Jésus, ce nom que l'ange rebelle ne sait plus prononcer, ralliez-vous autour de vos autels et de vos temples menacés dans leurs fondements.

Chapitre Ier.

Erreurs et Contradictions de M. Lamennais sur le Fondement de la Certitude.

Avant que le système qui a fait tant de bruit eût reçu de son auteur ses derniers développements, on pouvait facilement être

(1) Ceci était écrit en décembre 1840.

trompé par tout ce qu'il offrait de séduisant à la première vue. C'était le sens commun qu'on opposait au sens privé des philosophes, de ces hérétiques du genre humain : qui, parmi les jeunes catholiques, aurait voulu se faire le partisan du sens privé, et admettre le protestantisme en philosophie ; et qui, parmi les anciens eux-mêmes, aurait osé rompre absolument avec le sens commun ? C'étaient les droits de l'Autorité, que l'on prétendait venger péremptoirement des téméraires usurpations de la raison particulière : ce nom d'autorité, si imposant par lui-même, si solennel en théologie, ne devait-il pas recevoir en philosophie les mêmes honneurs ? L'inventeur du système était l'abbé de Lamennais, l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, l'homme qui semblait suscité de Dieu pour défendre l'Eglise : qui donc, entre les amis de la religion, ne se serait fait une gloire de se ranger à la suite d'un tel chef, et de combattre sous sa bannière ?

Malheureusement, tous ces prestiges sont tombés ; un orgueil trop visible a rompu le charme ; et maintenant, à l'aspect d'un changement si prodigieux, si subit, nous ne pouvons que répéter les lamentations du Prophète, en nous demandant avec un étonnement mêlé de stupeur : comment l'or s'est-il obscurci ? comment a-t-il perdu tout son éclat ? comment la pierre du sanctuaire est-elle jetée sans honneur sur la place publique ?

Mais retenons, s'il se peut, nos plaintes, quoique pour s'échapper elles nous fassent violence. Tâchons d'examiner d'un sens rassis la chose qui paraît avoir été la première occasion de ce funeste égarement.

M. Lamennais a défini l'Autorité, qu'il donne pour fondement de la certitude en philosophie : *la raison générale, manifestée par le témoignage ou la parole*. Cette définition, traduite en langage vulgaire, signifie que le consentement de tous les peuples, ou le témoignage universel du genre humain, est la base de la certitude philosophique.

Le système, ainsi défini, avait quelque chose de spécieux, présentait même une grande apparence de vérité. Dans toute controverse philosophique, en effet, on doit, pour peu que l'on veuille procéder avec méthode, partir de principes communs et avoués, pour en déduire, s'il y a lieu, les vérités contestées ; ainsi parvient-on à prouver ce qui est incertain par ce qui est certain, ainsi éclaircit-on ce qui est obscur à l'aide de ce qui est évident. D'ailleurs, on n'entendait parler que de la certitude rationnelle ou philosophique, et non pas précisément de la certitude naturelle, que l'on convenait pouvoir obtenir sur bien des points sans qu'il fût besoin de consulter le genre humain. La certitude publique, obtenue à l'aide du témoignage général, n'excluait donc pas la certitude privée ; au contraire, elle la confirmait sous plusieurs rapports. De plus, ce système offrait, comme il semblait du moins, de frappantes analogies avec la méthode catholique d'autorité : son inventeur n'avait pas encore dit que la foi divine présupposât la

foi à la raison humaine; encore moins avait-il nié la foi divine, ou la révélation proprement dite ; il soutenait au contraire que la certitude puisée à la source de la révélation était infiniment supérieure à celle que pouvait donner la raison purement humaine.

Enfin, rien ne ressemblait moins au scepticisme que le système de l'*Autorité*. Toujours et partout, en effet, le genre humain n'a-t-il pas été persuadé avec une pleine conviction de mille et mille choses diverses? Comment donc être sceptique en croyant au genre humain, en admettant sans restriction tout ce qu'il admet? Bien loin d'infirmer par cette doctrine les preuves qu'on a données en tout temps de l'existence de Dieu et des autres vérités qu'il importe le plus aux hommes de connaître, c'était leur assurer à toutes une base inébranlable et un complément nécessaire.

C'est par des raisonnements à peu près semblables que nous en étions venu nous-même à nous faire une complète illusion sur l'erreur dont il s'agit. Mais aujourd'hui tout cet échafaudage est renversé par celui-là même qui l'avait élevé à si grands frais.

Non, il ne faut plus croire qu'il y ait pour chacun de nous d'autres vérités certaines, même pour la raison privée, que celles qui se trouvent admises expressément par tous les hommes. Les propositions en apparence les plus claires, les plus simples, manquent de certitude, tant qu'elles ne sont pas nominativement sanctionnées par le suffrage universel : « Ces déductions, on ne » saurait trop le répéter, demeurent contestables, jusqu'à ce » qu'elles aient reçu de l'assentiment général un caractère de » certitude qui les élève au-dessus des simples conceptions particulières. » (*Esquisse d'une philosophie*, t. 1, p. 24.)

Nous devons cependant avouer que l'auteur admet une exception en faveur des faits internes ou purement individuels : « La » comparaison, dit-il (t. 3, p. 239), des sensations entre elles ne » peut donner lieu à aucune erreur, parce que tout est ici purement individuel, et qu'ainsi l'affirmation ne saurait porter que » sur un fait de conscience, c'est-à-dire, que l'être affirme seulement qu'il est actuellement affecté de telle ou telle manière ; et » comme il est impossible qu'il ne sente pas ce qu'il sent, ou, en » d'autres termes, que tout ensemble il sente et ne sente pas, » l'affirmation correspond toujours à une réalité actuelle, ou à » l'état du moi passif. Chaque être, affirmant ce qu'il sent, affirme » ce que lui seul peut connaître et ce qu'il connaît réellement, » puisque cette connaissance n'est que le sentiment qu'il a de soi. »

Dans tout ce que nous venons de citer, M. Lamennais, bien loin de contester la certitude des affirmations purement individuelles, nous paraît la soutenir au-delà des justes bornes; car il est faux, à nos yeux, qu'on ne puisse jamais commettre d'erreur dans le jugement qu'on porte sur ses propres affections, puisqu'il suffit, pour se tromper, qu'on ne se rende pas alors un compte assez exact de la manière dont on est affecté. En effet, quoi qu'en dise M. Lamennais (t. 2, p. 239), autre chose est une perception quel-

conque, autre chose est la conscience qu'on a de cette perception; et autre est l'état du moi passif, autre est l'affirmation que le moi actif peut formuler sur cet état. Mais immédiatement après le passage que nous venons de citer, M. Lamennais prend bien soin de rabattre les prétentions que cette concession apparente, et même excessive, comme nous croyons l'avoir prouvé, aurait pu inspirer à la raison individuelle; car voici ce qu'il ajoute : « Mais si l'erreur » n'est pas ici possible, c'est que tout se passe dans une sphère qui » n'est pas celle du vrai; car le vrai est éternellement immuable, » tandis que l'état du moi varie sans cesse, ainsi que le sentiment » qu'on en a. » (T. 2, p. 240.)

Ces derniers mots peuvent servir à donner une idée de la terminologie adoptée par l'auteur. Suivant lui (t. 1, p. 296, *et aliàs*), le vrai et le réel sont deux choses totalement différentes, et qu'il faut surtout bien se garder de confondre. Le vrai est nécessaire, le réel est contingent. Ainsi le vrai est immuable; le réel, au contraire, est essentiellement variable. Le moi individuel, contingent et variable lui-même, peut donc apprécier à sa juste valeur le réel, auquel il est proportionné (t. 2, p. 240); mais « le caractère essentiel du vrai » ne peut être que « l'assentiment de la raison commune (t. 2, p. 218); » et si « chaque être, en affirmant ce qu'il » sent, affirme ce que lui seul peut connaître et qu'il connaît réel- » lement (t. 2, p. 240), » nulle affirmation n'est toutefois légitime, » si la chose affirmée n'a le caractère essentiel du vrai, qui est » l'assentiment de la raison commune (p. 218). »

Mais il ne nous suffit pas d'avoir surpris notre Auteur en opposition flagrante avec lui-même; car, que prouvent après tout ces contradictions, que la faillibilité de la raison individuelle? Que prouvent ces contradictions, pour qui veut qu'on admette des vérités inconciliables (*Préf.* du t. 1, p. 8)? Il faut que nous fassions voir de plus combien la distinction qui leur sert de base est futile, combien même elle est éloignée de cette vérité à laquelle on affecte de donner pour caractère l'assentiment de la raison commune.

Qu'est-ce que le vrai, sinon ce qui est conforme à la réalité? et qu'est-ce que le réel, sinon ce qui est dans le vrai? Puisque le variable est de toutes parts pénétré par l'immuable, et le contingent par le nécessaire, pourquoi le vrai ne renfermerait-il dans sa sphère que le nécessaire et l'immuable, et ne contiendrait-il pas aussi le variable et le contingent? Sans doute que le réel et le vrai, quoiqu'ils se confondent souvent l'un avec l'autre, ne sont pas parfaitement synonymes; aussi avons-nous eu soin d'indiquer brièvement leur distinction, le vrai étant plus spécialement relatif à l'acte subjectif d'affirmer, et le réel à l'existence des objets; mais comme tout ce qui existe peut être immuable ou variable, nécessaire ou contingent, le réel tout entier est du domaine du vrai, et la sphère de ce dernier embrasse le contingent aussi bien que le nécessaire.

M. Lamennais, en se créant un langage à part, en donnant aux

termes qu'il emploie une signification différente de leur acception commune, se met en désaccord par cela même avec la raison générale, qu'il affecte de prendre pour règle, et dont le langage usité est la plus fidèle expression. Mais cette contradiction est surtout visible, lorsqu'il en vient à affirmer que le variable en tant que variable, le contingent en tant que contingent, ne saurait être l'objet de la certitude proprement dite: car c'est dire en d'autres termes que le réel ne saurait non plus être l'objet de la connaissance, ce qui est une palpable absurdité.

Comment pouvoir révoquer en doute la certitude des faits contingents, sans ébranler les bases, possibles pour nous, de toute certitude proprement dite? Le moyen en effet de concevoir celle-ci, à moins d'admettre un sujet qui la possède? et puisque ce sujet, si ce n'est Dieu lui-même, est un être contingent, l'existence de cet être, si contingent qu'il soit, ne saurait être incertaine, sans que tout le reste le soit également.

Et cette raison générale qui, dans le sytème que nous combattons aujourd'hui, est à la certitude son unique base, est-elle autre chose elle-même qu'un fait contingent? ne dépend-elle pas essentiellement de l'existence du genre humain? Or, M. Lamennais osera-t-il bien assurer que cette existence soit immuable, nécessaire, qu'elle soit le Vrai par excellence?

Et ceci nous conduit à reconnaître le scepticisme caché au fond du système que nous discutons en ce moment. La certitude humaine, quoique élevée à sa plus haute puissance, en d'autres termes, la raison générale, n'en est pas moins toujours la certitude humaine, c'est-à-dire, un mode particulier d'êtres faillibles, contingents et bornés. Quelque grande qu'elle puisse être, elle n'est pas après tout la certitude absolue, infinie : l'infini, l'absolu, dit l'auteur de l'*Esquisse*, est le terme auquel nous tendons continuellement, dont nous nous rapprochons sans cesse, mais qu'il ne nous sera jamais donné d'atteindre.

Il suit de ce principe si clairement formulé, que si chaque individu est faillible en tout point, comme le veut notre auteur, par cela seul qu'il est fini ou borné, le genre humain est faillible aussi dans ses croyances même les plus universelles. Le sentiment de plusieurs sera plus probable sans doute que celui d'un seul, et celui de tous le sera plus que celui de plusieurs; mais aucun, à la rigueur, ne s'élèvera au-dessus de la probabilité, parce qu'aucun n'atteindra jusqu'à l'infini.

Cette dernière conclusion, qui, comme on le sait, est la naïve expression du scepticisme tant ancien que moderne, est formellement avouée par M. Lamennais. Voici ses paroles (t. 1, p. 13) :

« Il suit de là qu'entre la pensée purement individuelle, qui » peut être également vraie ou fausse, et le jugement nécessaire» ment vrai de la raison commune, il existe des degrés presque » infinis de probabilités diverses, fondées sur l'accord d'un plus » ou moins grand nombre d'esprits. Mais alors même que, parvenu

» au dernier degré de cette progression ou à l'accord universel qui
» constitue la certitude, on affirme quelque chose comme vrai, il
» faut bien entendre que cette affirmation n'a de valeur logique
» que relativement à la raison humaine, et signifie seulement que
» l'homme est placé dans l'alternative ou de renoncer à sa raison;
» ou de tenir pour vraie la chose affirmée, sans qu'il ait d'ailleurs
» le droit d'en conclure, d'une manière rigoureuse, sa vérité
» intrinsèque, ou une parfaite similitude entre la perception et
» l'objet perçu : et il en est ainsi à l'égard de tout être qui n'est
» pas lui-même la vérité nécessaire et absolue. »

M. Lamennais, en exigeant que la certitude, pour être absolue, soit infinie sous tous les rapports, donne à ces expressions un sens tout différent de leur acception commune. Car, d'après la manière de parler ordinaire, la certitude est censée absolue, dès là qu'elle exclut toute chance d'erreur; or, le jugement de la raison commune est nécessairement vrai, de l'aveu de l'auteur que nous combattons : il faut donc y reconnaître une certitude absolue.

Pour résumer en peu de mots ce que nous venons de dire, nous avons montré que M. Lamennais, en refusant premièrement d'admettre d'autres vérités certaines que les vérités confirmées d'une manière explicite par le consentement commun, en niant ensuite sans aucune exception la certitude proprement dite des faits contingents, en voulant enfin n'accorder la certitude absolue qu'à une condition impossible à remplir pour tout être fini, diminue considérablement le nombre des vérités certaines et reconnues comme telles par tous les hommes, ou plutôt, qu'il renverse par le fondement toute certitude humaine; que son système, par conséquent, est diamétralement opposé à ces mêmes notions de sens commun qui devaient en être la base, et qu'il n'est qu'un amas des plus palpables contradictions.....

N° 2.

A l'appui de ce qui a été dit, pag. 5.

Extrait du *Lamennais réfuté par lui-même*, chapitre VIII.

Notre principal objet n'étant pas ici de fonder un système de philosophie, mais seulement de combattre les erreurs et de relever les contradictions de M. Lamennais, nous nous bornerons à ce simple exposé de notre manière d'entendre aujourd'hui la certitude naturelle. Pour revenir, en conséquence, à la tâche spéciale que nous nous sommes imposée, nous opposerons à la prétention qu'a M. Lamennais d'appuyer sur un témoignage extérieur toute certitude quelconque, le témoignage même de la raison universelle, le sens commun du genre humain, qui n'est nullement d'accord avec de telles assertions. Nous en appellerions sur ce point à la conscience même de M. Lamennais s'il pouvait l'écouter dans

le calme de la raison, en faisant taire toute prévention philosophique, en renonçant à toute idée de système.

Une autre contradiction de M. Lamennais, qui paraîtra beaucoup plus singulière, c'est de recourir lui-même au doute méthodique de Descartes, et cela, dans l'endroit où il cherche à établir, apparemment contre ce philosophe, la nécessité d'admettre de foi l'existence de l'univers. Nous lisons en effet au chapitre premier (p. 6) : « La vérité ou le vrai peut être considéré soit subjectivement, » soit objectivement, en nous ou hors de nous En ce moment, » nous ne saurions le considérer hors de nous, puisque, cherchant » la règle de l'affirmation légitime, nous ne pouvons pas même » affirmer légitimement qu'il existe quelque chose d'extérieur en » nous. Le vrai maintenant n'est donc et ne peut être pour nous » qu'un fait subjectif. »

Nous le demandons à tout lecteur de bonne foi : quelle différence y a-t-il entre ce langage de M. Lamennais et le langage de Descartes? Celui-ci avait supposé, sans la prouver, l'existence de sa propre pensée par cette formule si connue, *je pense,* tout en doutant ou feignant de douter de tout le reste des objets: celui-là suppose aussi, sans la prouver, l'existence du fait subjectif, en *cherchant,* ou feignant de chercher la vérité objective. La parité n'est-elle pas exacte? Et puisque l'auteur de l'*Esquisse* prétend *chercher la règle de l'affirmation légitime,* est-il donc plus légitime d'affirmer sans aucune règle le fait subjectif, que d'affirmer également sans aucune règle toute autre réalité? Est-ce qu'il serait plus philosophique pour nous, par hasard, au jugement de M. Lamennais, de douter de l'existence de l'univers que de la nôtre propre? S'il en est ainsi, que l'auteur de l'*Essai* reçoive dès ce jour le baptême cartésien; qu'il prenne la livrée de Descartes, et qu'il cesse d'être Lamennais.

L'existence de l'univers une fois admise tant bien que mal, il nous reste à examiner à quelles conditions il existera. M. Lamennais prétend que c'est à la condition du progrès : qu'il répugne à l'ouvrage de l'Etre souverainement parfait, d'être sorti de ses mains avec le sceau de la perfection; que tout ce qui est destiné à devenir grand doit avoir en toute rigueur de petits commencements, et que la création tout entière a nécessairement commencé par une grossière ébauche. Que découvrons-nous dans l'univers? Si nous le divisons dans ses trois classes générales, qui sont les êtres inorganiques, organiques et intelligents, nous voyons les premiers s'élever successivement à l'état des seconds, et ceux-ci de même attirés par les troisièmes; les êtres intelligents, de leur côté, reculer de plus en plus leurs propres limites, sans qu'on puisse assigner de terme à leurs évolutions successives. C'est ainsi que M. Lamennais entend le progrès indéfini, qui, dit-il, est la loi essentielle de tous les êtres finis.

Nous n'avons pas besoin de faire observer combien sont dépourvues de titres, du moins légitimes, des prétentions de cette

espèce. Elles n'ont pour appui, relativement aux êtres inorganiques, que l'assimilation de quelques-uns d'entre eux, par le moyen de la sève, aux substances végétales; par rapport à celles-ci ou aux autres êtres organiques, que leur assimilation par la nutrition aux substances animales: en ce qui concerne l'Humanité, que le progrès des arts ou l'accumulation des observations et des expériences. Ces faits, et quelques autres semblables, décrits dans un style élégant et embellis par une imagination féconde, sont à peu près le seul fondement de la doctrine, si fort à la mode de nos jours, du progrès indéfini.

Qu'il nous soit permis de faire valoir ici contre les partisans de cette opinion l'autorité d'un de leurs principaux coryphées : « Comment l'homme, dit Herder, l'homme tel que nous le con- » naissons, serait-il fait pour développer à l'infini ses facultés » intellectuelles, pour étendre par une progression non inter- » rompue la sphère de ses perceptions et de ses actions, bien plus » encore, pour arriver à un état qui serait le but suprême de » l'espèce? Et comment toutes les générations seraient-elles faites, » à proprement parler, pour la dernière, qui s'élèverait ainsi sur » les débris épars du bonheur de celles qui l'ont précédée? » (*Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité,* t. 2, p. 135, trad. d'Edgard Quinet.)

Nous sommes bien éloigné cependant de rejeter sans distinction toute idée de progrès. Ainsi que d'autres l'ont observé avant nous, resserrée dans de justes limites, et appliquée à l'homme moral, cette idée est chrétienne, et parfaitement conforme à la loi qui nous est imposée par Jésus-Christ, de tendre sans cesse à la perfection : « Ne pas avancer dans le chemin de la perfection, c'est » reculer, et négliger de croître, c'est décroître, » a dit après les autres le dernier des Pères de l'Eglise, saint Bernard. Mais il y a loin de cette doctrine à celle du progrès indéfini, dont on fait, non pas seulement une loi morale pour les êtres libres, mais comme une fatale nécessité pour la création même matérielle.

Gardons-nous bien surtout de confondre la loi du développement de la nature morale, qui est à nos yeux le véritable progrès, avec un ordre de choses bien différent, et selon lequel chaque génération qui viendrait à naître serait appelée à détruire l'ouvrage de la génération mourante, pour y substituer à son tour, et à une condition toute semblable, ses propres inventions. C'est à peu près de cette manière que M. Lamennais nous semble avoir conçu une nouvelle religion, adaptée aux besoins de l'ère naissante; quoique, même alors, la force de la vérité l'oblige à reconnaître que la foi ancienne devra se lier à la foi future, et qu'il condamne ainsi lui-même le premier la violence avec laquelle il s'est séparé de l'antique foi, au lieu de faire *la transition,* comme il lui plaît de l'appeler, par une voie plus douce. Un progrès de cette nature est à nos yeux une vraie décadence.

Nous avons vu, dans un chapitre précédent, M. Lamennais

attribuer à l'homme l'invention du langage, aussi bien que des arts les plus nécessaires à la vie. Cette opinion l'engage, comme les autres humanitaires, à commettre une nouvelle contradiction relativement à la loi du progrès : « Nous ne pouvons aujourd'hui » que bien difficilement, dit-il, nous représenter les immenses » travaux imposés aux premiers hommes, les obstacles qu'ils » durent vaincre pour réunir autour d'eux les conditions de vie » et de sécurité d'où dépendait la durée de l'espèce. La terre alors » ne ressemblait nullement à ce qu'elle devint depuis sous les » mains qui la transformèrent. Figurez-vous d'âpres montagnes, » des plaines ici arides et nues, là recouvertes d'arbres, de brous- » sailles épaisses ou de longues herbes servant de retraite aux » bêtes sauvages, des forêts marécageuses semblables à peu près » à celles qui bordent les rivages de l'Amazone, et supposez que » quelques familles, même instruites de nos arts, se trouvent sou- » dainement transportées dans ces régions primordiales, sans » vêtements, sans armes, sans instruments quelconques dont » elles puissent immédiatement s'aider, cette seule pensée vous » effraiera : et cependant tel fut l'état originaire de l'homme. Avec » quel étonnement et quelle admiration ne devons-nous pas con- » templer ses efforts, son courage, les ressources qu'il puisa dans » les inspirations de l'instinct fécondées par l'intelligence ! Quoi de » plus merveilleux que de le voir ainsi aux prises avec tant de puis- » sances ennemies, et sortir triomphant de ce combat ! Comparées » aux difficultés à vaincre, SES CONQUÊTES ULTÉRIEURES N'OFFRENT » RIEN D'AUSSI GRAND. » (*Esquisse,* t. 3, p. 116 et suiv.)

Cet excès d'héroïsme, cette surabondance de génie et d'intelligence dans les antiques fondateurs de la société, dans les premiers inventeurs des arts, sont-ils explicables avec l'hypothèse d'un progrès essentiel à l'Humanité? D'où vient que l'homme aurait déployé à son état originaire une force et une habileté dont on chercherait vainement de semblables exemples dans les âges postérieurs, sinon de ce qu'il ne serait pas tellement soumis à la loi du progrès qu'il n'y obéisse librement, et qu'il ne lui arrive souvent de s'y soustraire?

Extrait du chapitre IX.

Erreurs et Contradictions de M. Lamennais sur la nature des Esprits et celle des Corps.

Un morceau que nous allons extraire du chapitre V du livre II de l'*Esquisse,* première partie, va nous donner une idée de la façon tout-à-fait singulière dont M. Lamennais conçoit aujourd'hui la nature des esprits et celle des corps.

« Dieu seul est immatériel, puisque lui seul est illimité, lui seul » est un d'une unité parfaite. Mais on ne doit pas se représenter » sous ce nom de matière, pris dans sa généralité, quelque chose » de semblable en tout à ce que, selon notre mode actuel et propre

» de sentir, nous appelons les corps. Il n'existe point de pure » matière ; l'idée même en est contradictoire. L'existence d'une » chose qui limite implique celle d'une chose limitée. Tout corps » est donc complexe. Quel que soit le degré qu'il occupe dans » l'échelle des êtres, ce qui le constitue un être effectif et déter- » miné, en un mot ce qu'il y a de positif en lui, distinct de la » matière, est simplement limité par elle. Des deux éléments dont » il se compose, l'un exprime ce qu'il est, l'autre ce qu'il n'est » pas, le borne dans l'espace, le circonscrit dans sa nature propre. » Nous le répétons, la matière en soi est ce qui limite, rien de » plus. Mais il existe des modes sans nombre de limitations di- » verses, correspondantes aux êtres divers. Chacun d'eux, borné, » circonscrit par la même limite identique, l'informe différem- » ment selon son essence propre, et comme relégués en un point » de l'univers et du temps, à peine apercevons-nous quelques » termes de cette immense série des essences indéfiniment crois- » santes en perfection depuis l'atome inorganique, nous ne sau- » rions nous faire aucune idée du mode de limitation des êtres » qui, plus élevés que nous dans cette magnifique série, se dé- » robent à nos sens grossiers ou à nos moyens présents de perce- » voir les réalités extérieures. » (T. I, p. 129 et suiv.)

Comme on le voit, l'extrait que nous venons de produire embrasse le système entier des êtres, depuis l'Etre illimité jusqu'au dernier des atomes. La nature de chacun se définira d'après la notion qu'on se fera d'avance de l'esprit et de la matière.

Essayons d'abord de concevoir que deux éléments différents, et aussi opposés entre eux que le néant et l'être, entrent dans la composition de tout ce qui n'est pas l'Etre infini. Ces deux éléments sont l'esprit ou l'élément positif, d'une part ; la matière ou l'élément négatif, de l'autre. La combinaison de ces deux éléments divers dans un même sujet produit ce qu'on appelle un corps.

Que tout corps quelconque soit composé de deux éléments dont l'un exprime ce qu'il est, et l'autre ce qu'il n'est pas ; en un mot, que tout corps soit le résultat complexe d'une entité et d'un néant : c'est ce qu'il n'est pas facile de comprendre, et surtout de concilier avec cet ancien adage, que le néant n'a aucunes propriétés. M. Lamennais n'en insiste pas moins sur ce point, que la matière est ce qui limite et rien de plus, c'est-à-dire qu'elle n'est rien d'elle-même, ou tout au plus qu'elle n'est qu'un être de raison. « La matière est ce qui limite, dit-il encore ailleurs (t. 3, p. 357); » la limite n'est que la matière. » La matière et la limite se définissent l'une par l'autre ; d'où il suit qu'il y a matière partout où il y a limite, et que toutes les fois que nous parlons des limites de notre esprit, nous devons nous figurer une limite matérielle, soit courbe, soit angulaire, circulaire ou elliptique, parabolique ou hyperbolique, régulière ou irrégulière, à angle droit ou non droit, obtus ou aigu, selon l'essence de l'esprit qui l'informe.

Tout esprit limité est donc essentiellement uni à cet être de

raison qu'on appelle matière, et qui fait sa limite distinctive; le corps est le phénomène résultant de la combinaison de l'esprit avec sa limite, qui est la matière : « Pour tout expliquer avec » l'esprit seul, il faut nécessairement ou supposer l'esprit limité » par lui-même, c'est-à-dire composé de parties, c'est-à-dire ma- » tériel, ou nier la réalité des phénomènes en niant toute limita- » tion effective, et, n'admettant ainsi que des distinctions pure- » ment idéales, tomber dans le système absurde de l'identité » absolue. Nous croyons avoir évité ces inconvénients divers. » (*Esquisse*. t. 3, p. 5.)

Des assertions de cette force se réfutent d'elles-mêmes. Si nous appelons limites de l'esprit l'impuissance où il est de tout connaître, ou bien toute autre imperfection qui lui soit propre, nous ne confondons pas pour cela des limites de cette espèce avec des limites matérielles. Mais trouvant une sensible analogie entre une négation de connaissances ultérieures et cette autre négation qu'on appelle limite, nous recourons à ce terme métaphorique, emprunté aux êtres matériels, pour exprimer ce mode de l'esprit, comme nous sommes obligés de le faire toutes les fois que nous avons à parler, dans un langage matériel par son essence, de ce qui est relatif au monde spirituel.

La cause de l'erreur où est tombé ici M. Lamennais, comme de plusieurs autres que nous avons signalées....., est donc l'abus que fait de son imagination le trop célèbre écrivain, en prenant dans un sens matériel ce qui ne doit s'entendre que dans un sens figuré; ce qui tient encore, du moins nous semble-t-il, à une autre illusion plus profonde et, s'il est possible aussi, plus funeste, qui lui fait transporter ici-bas la vision béatifique réservée à une existence bien supérieure. Cela même nous fait penser à discuter présentement l'opinion de l'auteur de l'*Esquisse* relativement à l'immortalité de l'âme.

D'abord il semble l'admettre, il l'admet même expressément; et nous ajouterons encore, si l'on veut, qu'il ne la conteste nulle part. Mais nous dirons, en troisième lieu, qu'il pose des principes dont la conséquence nécessaire est que l'âme n'est pas immortelle.

Premier principe. « Tout ce qui est limité dans l'espace est » limité dans le temps. » (T. 1, p. 395.) Or Dieu seul est illimité (t. 1, p. 129) dans son immensité; donc il est seul illimité dans sa durée.

Deuxième principe. « La permanence absolue offre une idée » contradictoire avec le variable, le contingent, le relatif. » (T. 1, p. 395.) Or l'âme humaine est variable, contingente, et à une distance infinie de l'Etre absolu; donc son idée est contradictoire avec la permanence absolue.

Pour sauver la permanence de la personnalité humaine, M. Lamennais imagine (t. 1, p. 249) que, sous l'organisme grossier que la mort dissout, se cache une autre enveloppe, un autre orga-

nisme plus parfait que le premier, lié au premier, et qui, après la destruction de celui-ci, perpétue l'être individuel (t. 1, p. 249). Mais, outre que l'existence de cet autre organisme est supposée sans aucune preuve, ce nouvel organisme, quel qu'il puisse être et quelque parfait qu'on le suppose, est essentiellement limité dans l'espace; il doit donc être aussi limité dans le temps : à moins qu'on ne veuille que de nouveaux organismes, plus parfaits les uns que les autres, se succèdent à l'infini et à mesure que la mort les dissoudra; mais nous doutons que des matérialistes se rendent à des raisons de cette faiblesse, et nous-même, qui ne le sommes aucunement, nous déclarons sans détour que nous ne les trouvons dignes que de mépris.

N° 4.

A l'appui de ce qui a été dit, pag. 11 et suiv.

Défense de l'Eglise et de son autorité contre un opuscule intitulé : l'Etat et les cultes.

§ I.

Il nous est tombé entre les mains une brochure que la voix publique attribue à M. l'abbé B..., vicaire général d'A..... Nous l'avons lue attentivement; et quoique son titre seul, où déjà tout est à rebours, eût dû nous inspirer de la défiance, la qualité de son auteur nous aurait fait interpréter bénignement bien des assertions singulières, si dès les premières pages l'hétérodoxie trop évidente de quelques-unes n'eût fait violence à notre bon vouloir. Qu'on en juge par ce seul exemple :

« La soumission de la foi, y est-il dit (page 10), a pour base *le* » *libre examen* appliqué au *fait*, appelé *révélation;* toute religion » doit être *librement* acceptée, et elle ne peut commencer que » par la conviction et la persuasion, qui sont essentiellement » *libres*. »

M. B... reconnaît sans doute l'autorité du concile de Trente, du moins en ce qui concerne ses décrets dogmatiques. Or, voici ce qu'a défini ce concile général, session 7ᵉ, *de Baptismo*, canon 14 : « Si quelqu'un dit qu'on doit demander aux enfants baptisés, » devenus adultes, s'ils veulent bien ratifier les engagements pris » en leur nom par leurs parrains au moment de leur baptême, et » que, s'ils répondent négativement, on doit les laisser à leur » liberté, sans les obliger à vivre en chrétiens sous d'autres peines » que celle de la privation de l'Eucharistie et des autres sacre- » ments, en attendant qu'ils viennent à résipiscence; qu'il soit » anathème. »

Si la soumission de la foi avait pour base le libre examen, comme le prétend avec les protestants M. l'abbé B..., il n'y aurait

rien de plus rationnel que de demander aux enfants baptisés, parvenus à l'âge de discernement, s'ils veulent ratifier des engagements pris sans leur participation au moment de leur baptême, et que de les laisser à leur liberté, s'ils refusaient de s'y soumettre. Car si vous ne les laissez pas à leur liberté, vous leur imposez par force une religion qui, selon vous, doit être *librement* acceptée : à la persuasion et à la conviction vous substituez la nécessité et la contrainte, qui certes ne sont pas *essentiellement libres*. Or, voici un concile œcuménique qui frappe d'anathème cette doctrine de liberté en fait de religion, qui demande d'autres moyens pour faire venir à résipiscence les esprits rebelles que la persuasion et la conviction; donc l'opinion de M. l'abbé B... est diamétralement opposée à la doctrine professée comme de foi par l'Eglise entière.

Ce qui a causé l'erreur de M. B..., aussi bien que celle des protestants et des philosophes, dont il reproduit, bien innocemment sans doute, le principe fondamental, c'est que, selon lui comme selon ces derniers, « nulle puissance sur la terre ne peut » imposer à l'homme une religion, ni lui prescrire avec autorité » ce qu'il doit croire et pratiquer pour honorer Dieu (*l'Etat et les* » *cultes*, p. 9). » — « Dieu, soutient-il aussi hardiment que l'eussent » fait Luther et Jean-Jacques, n'a confié ni à un individu, ni à » tous les hommes ensemble, la charge de faire prévaloir ses droits » et ceux de la vérité (page 14). Ils ne peuvent pas, sans absurdité et sans injustice, commander quoi que ce soit à ceux qui n'ont pas » spontanément et librement reconnu l'origine surnaturelle de leur » autorité et la divinité de leur mission (page 11). » Aussi trouve-t-il « étonnant qu'on puisse reprocher PLUS OU MOINS à toutes les » religions qui se disent révélées » (sans excepter la véritable), » d'avoir prétendu imposer leurs symboles et se faire accepter par » des moyens de coaction (page 10). » Et comme, plus que toute autre de ces *religions qui se disent révélées*, la religion catholique a toujours eu cette prétention, plus que toutes les autres aussi elle doit subir le reproche que leur adresse à toutes plus ou moins M. l'abbé B ...

Que la religion catholique se soit toujours cru le droit d'imposer ses symboles et de se faire accepter par des moyens de coaction, au moins de tous ceux qui lui appartiennent déjà par le baptême, c'est ce qui résulte clairement tant de la définition qu'on vient de voir, que de toute la suite de l'histoire de l'Eglise. Qu'elle ait effectivement ce droit, et qu'elle se l'attribue encore aujourd'hui, c'est ce que prouve surabondamment la bulle *Auctorem fidei* par les déclarations suivantes :

« Du pouvoir de l'Eglise quant à l'établissement et à la sanc- » tion d'une discipline extérieure.

» IV. La proposition qui affirme qu'il y aurait abus de l'auto- » rité de l'Eglise à lui faire dépasser les limites de la doctrine, et » à l'étendre aux choses extérieures, en exigeant par force ce qui

» dépend de la persuasion et de la bonne volonté; et qu'il appar-
» tient encore beaucoup moins à l'Eglise d'exiger par force une
» soumission extérieure à ses décrets;

» En tant que par ces expressions vagues, *étendre aux choses*
» *extérieures,* elle représente comme un abus de l'autorité de
» l'Eglise l'usage du pouvoir qu'elle a reçu de Dieu, et dont les
» apôtres ont usé eux-mêmes en établissant une discipline exté-
» rieure, et la sanctionnant par des peines;

Cette proposition est hérétique.

» V. En tant qu'elle insinue que l'Eglise n'a pas le droit d'exiger
» la soumission à ses décrets par d'autres moyens que par ceux
» qui dépendent de la persuasion;

» Comme si l'Eglise n'avait pas reçu de Dieu le pouvoir, non-
» seulement de diriger par des conseils et des exhortations, mais
» encore d'ordonner par des lois, et de contenir et de contraindre
» les rebelles et les contumaces par un jugement extérieur et par
» des peines salutaires;

» Vu le bref *Ad assiduas* de Benoît XIV, de l'an 1755, adressé
» au primat, aux archevêques et aux évêques de Pologne;

» Cette proposition induit à un système déjà condamné comme
» hérétique. »

M. B... révoquera-t-il en doute l'autorité de cette bulle, portée par un saint pape contre le jansénisme aux applaudissements de toute l'Eglise, et que vient de faire insérer à la suite de ses décrets le dernier concile de la province de Reims? Mais s'il ne respecte pas cette autorité, quelle autre respectera-t-il donc? L'Eglise a-t-elle élevé une seule réclamation contre la bulle *Auctorem fidei?* M. B... aura-t-il plus de peine à l'accepter que l'évêque de Pistoie lui-même, que cette bulle condamnait, comme on le sait, et qui a fini par s'y soumettre?

Dira-t-il que cette bulle n'a jamais été promulguée en France? Mais nos vénérables évêques ont mieux fait que de l'afficher aux portes de leurs églises : ils en ont fait la règle de leurs décrets ; ils ont déclaré solennellement qu'ils acquiesçaient et adhéraient de toute leur âme à toutes les constitutions apostoliques, sans exception, qui condamnent les erreurs des novateurs!

Alléguera-t-il qu'elle n'a jamais été autorisée par notre conseil d'Etat? Mais ce n'est point au conseil d'Etat que le Sauveur du monde a confié le gouvernement de l'Eglise. Aussi, tout récemment, le concile de la province de Reims (de 1849), approuvé par le Saint-Siége, a-t-il déclaré que les constitutions apostoliques obligent la conscience et fixent la croyance des fidèles, indépendamment de toute sanction de la puissance séculière, puisque, ajoute judicieusement ce concile remarquable, les décrets de l'Eglise ont une force qui leur est propre en vertu de l'institution même de Jésus-Christ, et selon la tradition non interrompue de l'Eglise catholique.

Qu'objectera encore M. B...? Que les décrets que nous venons

de rapporter du concile de Trente et de la bulle *Auctorem fidei* supposent une concession de la part de la puissance temporelle? Mais comment pourra-t-il le dire d'un concile général statuant sur la foi, et d'une bulle lancée contre un synode dont la puissance temporelle avait appuyé les statuts? N'est-il pas évident que le pape Pie VI, en condamnant les téméraires assertions du synode de Pistoie, a prétendu ne faire usage que de droits qui lui appartenaient en propre, en vertu de la constitution native de l'Eglise?

Le pouvoir que M. B... refuse à l'Eglise lui avait été également contesté, il y a un peu plus de deux siècles, par Marc-Antoine de Dominis, archevêque apostat de Spalatro. Mais sans parler ici de l'Inquisition romaine, qui sut bien mettre à la raison le téméraire novateur, la Sorbonne, que personne que nous sachions n'a jamais suspectée d'ultramontanisme, condamna par un jugement solennel, rendu le 15 décembre 1617, comme hérétique et subversive de l'ordre hiérarchique tout entier, une de ses propositions que M. B... n'a fait que reproduire. Voici cette proposition, qui était la seconde parmi les propositions condamnées : *Qui de republicâ ecclesiasticâ sicut purè de humanis philosophantur, mihi videntur non parùm à recto tramite aberrare, non modò quia in eâ re requirunt veram jurisdictionem, id est vim coactivam et subjectionem externam, ubi tamen omnis gloria ejus ab intùs.* Voici maintenant le jugement de la Sorbonne : *Hæc propositio, quâ parte veram jurisdictionem, id est vim coactivam et subjectionem externam Ecclesiæ denegat, est hæretica et totius ordinis hierarchici perturbativa atque confusionem babylonicam in Ecclesiâ generans.* M. l'abbé B... voudrait-il faire de l'Eglise une Babel, à l'exemple de cet ex-jésuite?

§ II.

On vient de voir, par le paragraphe précédent, qu'en refusant à l'Eglise tout pouvoir coactif, et en ne lui accordant d'autre droit que ses moyens de persuasion et de conviction, M. l'abbé B... s'est mis en contradiction avec l'ancienne Sorbonne, avec la bulle *Auctorem fidei*, et même avec le concile œcuménique de Trente. Nous allons prouver, dans celui-ci et les suivants, que le système de cet auteur tend à l'anéantissement de l'Eglise elle-même, ou, ce qui revient à la même chose, à son asservissement complet à la puissance séculière.

Pour mettre cette double thèse dans tout son jour, il nous suffira, comme nous l'avons déjà commencé, d'exposer aux yeux de nos lecteurs les assertions de notre antagoniste.

« La religion, dit-il, et c'est par-là qu'il débute (page 9), est un » ensemble de croyances et de sentiments qui ont pour objet la » Divinité, et pour fin la vie future. Le culte est un ensemble » d'actes extérieurs qui sont la conséquence et l'expression de » ces mêmes croyances et de ces mêmes sentiments. »

Au dire donc de M. B..., la religion est un fait purement inté-

rieur, subjectif et individuel; le culte, au contraire, est un fait totalement extérieur, objectif et social. Et puisque, selon lui, l'Etat est souverain dans l'ordre purement social, l'Eglise, qui ne saurait être qu'une société, est, par-là même, anéantie comme religion; et comme culte, elle est asservie tout entière au pouvoir civil.

On verra, par les citations qu'il nous reste à faire de la brochure, que si M. B... répugne à admettre la première de ces deux conséquences, quoiqu'elle résulte naturellement de ses principes, il ne recule pas du moins devant la seconde.

Attachons-nous d'abord à démontrer la première. Dans le système de notre philosophe, l'Eglise, on l'a déjà vu, ne doit pas imposer ses symboles ni intimer d'autorité ses dogmes et ses préceptes; mais, après avoir soumis ses titres et ses diplômes au libre examen et à la mûre appréciation de chaque individu, elle doit se contenter de ses moyens de persuasion et de conviction pour se faire obéir de ses adeptes volontaires. « Le premier Pasteur, dit- » il (page 54), n'a d'autorité que sur les consciences, et cette » autorité n'est que de persuasion. » — « Dieu n'a confié ni » à un individu, ni à tous les hommes ensemble, la charge » de faire prévaloir ses droits et ceux de la vérité; s'il a » mis à notre disposition l'instruction et la persuasion pour » agir doucement sur les esprits et sur les cœurs, il s'est » réservé l autorité et le commandement. » — « Nulle puissance, » dit-il encore (page 9), « ne peut imposer à l'homme une religion, » ni lui prescrire avec autorité ce qu'il doit croire et pratiquer » pour honorer Dieu. » *Nulle puissance ne peut imposer à l'homme une religion;* l'Eglise ne le peut donc pas non plus : M. B... ne fait de réserve ou d'exception qu'au profit, dit-il, des droits essentiels de la Divinité; et ces droits essentiels qu'il veut bien reconnaître à Dieu, consistent, de sa part, non pas encore à imposer à l'homme une religion, à lui prescrire avec autorité ce qu'il doit croire et pratiquer pour l'honorer, mais uniquement à récompenser ou à punir sa créature dans une autre vie, selon qu'elle aura bien ou mal usé de son intelligence, et qu'elle aura réglé ou non sa volonté conformément à ses convictions. « Il est de toute » évidence, » dit notre auteur (page 9), « que l'homme aurait un » domaine exclusif et absolu sur ses croyances et sur ses senti- » ments (c'est-à dire sur sa religion tout entière), s'il ne devait » pas rendre compte à son Créateur de l'usage qu'il fait de toutes » ses facultés. S'il a bien usé de son intelligence, et s'il a réglé » sa volonté conformément à ses convictions, il a pleinement » satisfait à ce que Dieu exige de lui en fait de religion, quelque » fausses et erronées qu'aient été ses croyances. »

Et ailleurs (page 11) : « Les ministres de la religion exercent sur » les âmes une magistrature toute spirituelle, qui se fait obéir par » la crainte des châtiments ou par l'espoir des récompenses de la » vie future. Cependant ils ne peuvent pas, sans absurdité et sans

» injustice, commander quoi que ce soit à ceux qui n'ont pas » spontanément ou librement reconnu l'origine surnaturelle et la » divinité de leur mission. »

Des magistrats spirituels qui ne peuvent sans injustice, pour leur faire grâce ici de l'absurdité, commander quoi que ce soit à ceux qui n'ont pas spontanément ou librement reconnu l'origine surnaturelle et la divinité de leur mission, et qui, même à l'égard de ceux qui veulent bien la reconnaître, ne peuvent faire valoir que les châtiments et les récompenses de la vie future, ne sont pas, certes, une autorité fort à redouter pour la vie présente. Or, M. B... ne reconnaît pas à l'Eglise d'autre autorité que celle-là; il ne lui en reconnaît donc, pour mieux dire, aucune; et la seule autorité, sous ce rapport, qu'il puisse respecter, comme la seule au fond qu'il reconnaisse, est celle de sa raison individuelle et de ses convictions particulières.

Pour réfuter ici notre théologien, nous pourrions lui opposer la condamnation portée en 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris, contre plusieurs propositions assez semblables aux siennes, et, en particulier, contre celle-ci : « L'homme ne doit pas se contenter de l'autorité pour avoir la certitude d'une question » (c'est la 150e des propositions condamnées), et contre cette autre encore : « Il y a des choses fausses dans la loi chrétienne comme dans toutes les autres : la loi chrétienne empêche d'apprendre » (c'est la 174e). La pensée de cette dernière proposition est évidemment celle de M. B..., qui reproche (page 10) à toutes les religions, plus ou moins, d'avoir prétendu imposer leurs symboles et se faire accepter par des moyens de coaction. Nous pourrions même remonter jusqu'à un siècle et demi plus haut, et faire voir à M. B... son précurseur dans Abailard. Suivant le témoignage de l'immortel abbé de Clairvaux (S. Bern., *Epist.* 140), « il s'était élevé en » France un homme qui, de maître dans les lettres hu- » maines, s'était tout-à-coup improvisé théologien; qui, après » s'être joué dès sa jeunesse dans l'art de la dialectique, s'était » avisé, dans ses vieux jours, d'exploiter le champ des saintes » Ecritures; qui, se figurant n'ignorer rien de tout ce qui est dans » le ciel ou sur la terre, décidait toutes les questions sans jamais » hésiter; qui, prêt à rendre raison de tout, prétendait expliquer » même ce qui est au-dessus de la raison, contre toutes les règles » de la foi et de la raison elle-même. Voici le sens qu'il donnait à » ces paroles du Sage : *Celui qui croit précipitamment est un* » *esprit léger*. Croire précipitamment, disait-il, c'est faire acte de » foi avant tout raisonnement; quoique le Sage ne parle pas ici de » la foi que nous devons à Dieu, mais de la crédulité avec laquelle » nous pourrions accueillir trop facilement les propos de nos » semblables... Dès les premières lignes de son extravagante » théologie, il définissait la foi une opinion, comme si les » mystères de notre foi dépendaient de la raison humaine, au lieu » d'être appuyés, comme ils le sont, sur les fondements inébran-

» lable de la vérité. » Saint Bernard concluait ainsi : « Laissons » donc ces théories problématiques aux philosophes académiciens » qui se font une règle de douter de tout, et qui effectivement ne » savent rien. Pour nous, tenons-nous-en à la définition du Doc- » teur des nations : *Fides est sperandarum substantia rerum,* » *argumentum non apparentium.* »

Mais toutes ces citations empruntées au moyen-âge sont naturellement suspectes à M. B..., qui *trouve fort ridicule, sinon fort téméraire, d'espérer faire goûter au dix-neuvième siècle de pareilles vieilleries* (page 25). Laissant donc toutes ces autorités comme trop vieilles, *même* celles de saint Grégoire et de saint Augustin, nous nous contenterons de celle du pape Grégoire XVI, d'heureuse et fraîche mémoire, qui, par son bref du 26 septembre 1835, condamna dans Georges Hermès une doctrine identique sous ce rapport à celle de notre théologien. Le pontife s'en expliquait en ces termes : « Parmi ces maîtres d'erreur (qui corrompent » le dépôt de la foi en prétendant le défendre), un bruit constant » et presque général en Allemagne compte Georges Hermès, qui, » s'écartant avec audace du droit sentier qu'ont ouvert toute la » tradition et les saints Pères pour exposer et défendre les vérités » de la foi, et allant jusqu'à le réprouver par un dédaigneux » mépris, ouvre une route ténébreuse à toutes sortes d'erreurs » dans le doute positif qu'il admet comme base de toute recherche » théologique, et dans le principe qu'il établit, que la raison est » la grande règle et l'unique moyen par lequel l'homme peut » arriver à la connaissance des vérités surnaturelles. »

M. B... ne dit-il pas aussi bien qu'Hermès, que la soumission de la foi a pour base le libre examen, c'est-à-dire évidemment le doute positif, appliqué, comme il le dit lui-même, au fait de la révélation ; que « tout ce que Dieu exige de l'homme en fait de religion, c'est qu'il use bien de son intelligence et qu'il règle sa volonté conformément à ses convictions, quelque fausses et erronées que soient ses croyances? » Ne dit-il pas, de plus, que « nulle puissance ne peut imposer à l'homme une religion, ni lui prescrire avec autorité ce qu'il doit croire et pratiquer pour honorer Dieu? » N'ose-t-il pas même ajouter (page 9) que « la révélation surnaturelle et l'infaillibilité de l'Eglise supposent, au lieu de la détruire, cette parfaite indépendance de toute prescription ou volonté humaine en fait de religion? » Et la preuve qu'il prétend en donner n'est-elle pas, que la révélation surnaturelle et l'infaillibilité de l'Eglise se surajoutent simplement (page 10) à la raison naturelle, qui fait acte de souveraineté (page 33) même en les acceptant, bien loin de perdre à ce tour de force la moindre portion de son indépendance? N'a-t-il pas soutenu de toutes les religions, plus ou moins, que « vainement elles se disaient émanées du Ciel et plénipotentiaires de la Divinité, il fallait tout d abord qu'elles prouvassent leur céleste origine et fissent reconnaître et accepter leurs lettres de créance, » et que « jusque-là tout homme

avait le droit essentiel, comme tout homme l'a encore, s'il n'est pas satisfait de cette vérification préalable, de les repousser et de leur tenir fermés son esprit et son cœur? » N'a-t-il pas osé dire (page 12) : « Si l'on nous demandait quelles sont les limites de la liberté religieuse, à considérer la religion à l'état de pensée et au for intérieur, nous répondrions, sans hésiter..... que cette liberté est, par sa nature même, tout-à-fait illimitée? » Et : « Si l'on nous demandait à quelles règles elle est assujettie, nous répondrions, avec la même fermeté, qu'elle est affranchie de toutes règles, à l'exception de celles qui doivent diriger l'homme dans l'usage de ses facultés intellectuelles et dans la recherche de la vérité? » c'est-à-dire, affranchie de toutes règles, à l'exception de celles que la raison de chaque homme peut s'imposer à elle-même. N'a-t-il pas écrit : « Dieu n'a confié ni à un individu, ni à tous les hommes ensemble, la charge de faire prévaloir ses droits et ceux de la vérité? » Et pour rendre plus explicite sa pensée, n'a-t-il pas ajouté : « S'il (Dieu) a mis à notre disposition l'instruction et la persuasion pour agir sur les esprits et sur les cœurs, il s'est réservé l'autorité et le commandement? » N'a-t-il pas dit enfin (page 15) : « Il m'est parfaitement libre de régler comme je l'entends mes rapports avec la Divinité, et de soigner, suivant la seule inspiration de ma conscience, mes intérêts pour la vie future? »

Si l'on nous demandait à notre tour lequel du professeur de Bonn ou du vicaire général d'A..... fait le meilleur marché de l'autorité de l'Eglise, nous répondrions, sans hésiter, que c'est l'auteur de l'écrit *l'Etat et les cultes,* et tout lecteur consciencieux répondrait comme nous.

§ III.

Il nous semble avoir suffisamment démontré que, par son système philosophico-théologique, M. B. soustrait entièrement à l'autorité de l'Eglise tous les chrétiens mêmes qui, après examen ou sans examen, refusent de la reconnaître; et qu'à l'égard de ceux qui veulent bien s'y assujettir, il borne cette autorité à des moyens de persuasion et de conviction. Ce système n'est pas nouveau : comme on l'a déjà vu, et comme il nous serait facile de le faire voir encore avec plus de détail, il est identique sous un rapport à celui d'Hermès, condamné par Grégoire XVI, et sa réfutation est celle du rationalisme lui-même. Sous un autre rapport, il reproduit l'erreur du synode de Pistoie, qui, après l'oratorien Laborde, condamné par Benoît XIV, Marsile de Padoue, condamné par le concile de Paris de 1528, et Marc-Antoine de Dominis, condamné par le Saint-Siége, enlevait à l'Eglise toute sa puissance extérieure, et la réduisait avec Quesnel à un état invisible; ou bien il n'y voit avec nos politiques qu'une forme indifférente, qu'on peut être louable d'abandonner pour les croyances les plus fausses et les plus erronées, pourvu (page 9) qu'on use bien de son

intelligence et qu'on règle sa volonté conformément à ses convictions.

Il est important, pour bien apprécier les idées de cet auteur, de saisir la distinction qu'il fait lui-même entre la religion et un culte quelconque : entre la religion, ensemble de croyances et de sentiments qui ont pour objet la Divinité et pour fin la vie future, et un culte quelconque, ensemble d'actes extérieurs qui sont la conséquence et l'expression de ces mêmes croyances et de ces mêmes sentiments. De son propre aveu (page 9), cette distinction, *bien comprise, lui donne la solution de toutes les questions qui se rapportent à la liberté religieuse.*

« Vainement nous objecterait-on, dit-il (page 23), que la reli-
» gion est la véritable base de la société civile et politique, parce
» qu'elle est la seule base solide de la morale, sans laquelle il ne
» peut y avoir entre les hommes qu'antagonisme, division et vrai
» chaos. Cela nous paraît incontestable. Mais il ne l'est pas moins
» que la société civile et politique se conçoit parfaitement avec
» tous ses droits, tous ses moyens d'action et tous les effets qu'elle
» est appelée à produire, sans le concours et tout-à-fait en dehors
» de tel culte, ou de tel autre qu'on voudra. Il n'est pas moins
» certain, ajoute-t-il (page 24), en fait comme en droit, en raison
» comme en expérience, qu'aucun culte ne peut se flatter d'être
» par lui-même nécessaire à l'existence ou à la prospérité des
» républiques ou des monarchies. »

M. B. ne pouvait guère poser plus clairement la différence qu'il conçoit entre la religion prise en général, et cette forme de religion appelée tout simplement la religion catholique. La première, selon lui, est nécessaire à la société civile et politique; la seconde, selon lui encore, lui est tout au plus utile, ou, pour mieux dire, indifférente.

La religion, comme il vient d'en faire l'aveu, est la base de la société. Mais on ne doit pas oublier ce qu'il soutient ailleurs (page 10), que la religion a elle-même pour base le libre examen. Le principe qui a enfanté toutes les hérésies et tous les schismes est donc, aux yeux de M. B., celui sur lequel repose, comme sur son fondement, la société civile et politique. Faut-il donc s'étonner que cette pauvre société éprouve de fois à autres de si terribles secousses?

M. B. ne voit (page 16) dans l'hostilité des différentes nations, dans l'antinomie des monarchies et des républiques, que des applications particulières du principe social, comme il ne voit (page 23) dans la diversité des cultes « chrétien, juif, catholique, luthérien, n'importe, » que des applications particulières du principe religieux. C'est être conséquent, comme on le voit : partout pour M. B., et dans la société religieuse encore plus que dans la société politique, le principe de séparation devient le principe du ralliement.

Il serait bien difficile qu'avec des convictions si libérales, M. B.

fût un partisan outré du pouvoir des papes. Aussi n'en est-il pas même un défenseur modéré : il reconnaît (page 25) que sa « doc-
» trine est diamétralement opposée à l'étonnante théorie dont le
» célèbre Hildebrand, Grégoire VII, et quelques-uns de ses
» successeurs sur la chaire pontificale (pour ne pas dire tous *plus*
» *ou moins*), ont fait l'application aux Etats du moyen-âge, » et même, nous permettrons-nous d'ajouter, à quelques autres aussi d'un âge plus récent. M. B. a raison de n'attribuer à saint Grégoire VII que l'application, et non l'invention de cette théorie, qui consiste à subordonner sous le point de vue moral la société civile à la société religieuse, et que nous pourrions faire remonter, par saint Grégoire Ier et par saint Ambroise, jusqu'aux apôtres et jusqu'à Jésus-Christ même. Mais il a tort de ne pas attribuer le titre de saint à un personnage tel que saint Grégoire VII, que l'Eglise romaine a canonisé et dont elle fait tous les ans l'office public. Il a tort d'appeler *prétention* l'application faite par ce grand et saint pape des principes de l'Evangile, qu'il avait bien, ce semble, comme souverain pontife, qualité pour interpréter ; et de dire d'une prétention si légitime, dont il est mort martyr en quelque manière, « qu'elle n'était pas plus d'accord avec la saine
» doctrine du christianisme qu'avec la raison ; » d'en faire un
« préjugé funeste en soi, né des siècles d'ignorance et de con-
» fusion, » et de ne lui attribuer d'autre avantage que d'avoir
« servi à combattre des préjugés pires encore. » Aussi trouvons-nous à notre tour cet enfant du dix-neuvième siècle fort ridicule et fort téméraire, pour lui renvoyer à lui-même les épithètes qu'il nous prodigue si libéralement, de ne voir qu'une « vieillerie » dans cette vérité toujours nouvelle, et toujours cependant si ancienne, que des protestants même, tels que Voigt, Leibnitz et Hurter avant sa conversion, n'ont pas pu s'abstenir de lui rendre hommage. Nous le trouvons bien téméraire d'appeler (page 26) cette doctrine, qu'ont partagée et défendue les plus beaux génies comme les plus grands saints, une « opinion déraisonnable et par elle-même subversive de l'ordre établi par Dieu, » et de se croire plus éclairé sur les rapports de l'Eglise avec les Etats, qu'elle ne l'a été elle-même, de son aveu, pendant une suite de siècles.

A la fin de son opuscule (page 67), M. B. pose un autre principe qui ne tend à rien de moins qu'à introduire dans l'Eglise une complète anarchie. « Il faut le reconnaître et le dire avec fran-
» chise, sur bien des points la France et ses véritables besoins
» sont mal connus et mal jugés à Rome. Si l'on est sûr d'y
» retrouver toujours les vrais principes » (et nous venons de voir qu'à son avis on n'en est pas toujours sûr), « on ne l'est pas
» également qu'on y fera toujours une heureuse application de ces
» principes à telle ou telle partie de la catholicité. Cela vient de
» ce que les bonnes applications dépendent d'une multitude de
» circonstances et de conditions qu'il est fort difficile de bien
» apprécier sur de simples rapports, quand on est à une grande

» distance des personnes et des choses. L'Episcopat français est
» dans les meilleures conditions possibles pour bien juger des me-
» sures à prendre pour régler convenablement les rapports entre
» l'Eglise de France et la République française; et si l'on peut lui
» disputer l'initiative sur ce point, ce serait lui faire injure et
» méconnaître ses droits que de chercher à l'écarter. »

Ainsi donc l'initiative, le jugement et la décision finale, tout appartient à l'Episcopat français sur les rapports à régler entre l'Eglise de France et la République française, par cette raison toute simple qu'il est à une bien moindre distance des personnes et des choses que le souverain Pontife. Par une raison tout-à-fait analogue, chaque curé se trouvera dans de meilleures conditions que son évêque pour régler convenablement les rapports entre lui-même et le maire de sa commune, et chaque paroissien à son tour se trouvera dans de meilleures conditions que son curé pour régler convenablement les rapports entre lui-même et ses voisins : leur disputer l'initiative, ou même les écarter absolument sur les points qui les intéressent le plus, ce serait vraiment leur faire injure et méconnaître leurs droits.

Malgré des raisonnements aussi spécieux, nous ne pouvons nous empêcher de voir dans cette proposition de M. B. certains degrés d'affinité avec la quatre-vingt-cinquième des propositions du synode de Pistoie condamnées par la bulle *Auctorem fidei*, et aussi avec la prétention des évêques anticoncordataires, qui croyaient de même avoir à se plaindre de ce que le pape Pie VII ne les avait pas consultés *pour régler les rapports entre l'Eglise de France et la République française*. Mais quoi! est-ce que les conquêtes du premier consul n'avaient pas rapproché sensiblement Rome de Paris, après que la tempête révolutionnaire avait pour ainsi dire jeté la France hors de la France?

§ IV.

Pour justifier ses étranges assertions, que condamnent, comme on l'a vu, la conduite et la doctrine de l'Église dans toute la suite des siècles, M. B. a recours à ce principe du libéralisme moderne, que « les croyances se communiquent et se propagent par
» l'instruction et par la discussion, mais (qu') elles ne s'imposent
» pas; (que) les sentiments s'inspirent par l'insinuation et la per-
» suasion, mais (qu') ils ne se commandent pas. Il y a donc oppo-
» sition, dit-il ensuite (pages 10 et 11), entre l'idée de religion et
» l'idée de coaction; et la puissance qui prétendrait dominer à
» son gré les consciences serait d'autant plus déraisonnable, que,
» n'ayant aucun accès dans le sanctuaire intime de la conscience,
» elle ne saurait jamais constater ni la docilité ni la résistance. »

Il est aisé de voir que, si le principe énoncé ici était vrai, il rendrait impossible toute législation.

Les lois, en effet, sont faites pour être obéies; et l'obéissance qui leur est due est un acte moral, qui a son principe dans la con-

science même. « Obéissez, dit saint Paul aux Romains (XIII, 5), non-seulement par la crainte des châtiments, mais aussi par un devoir de conscience. » Lorsque la loi récompense, ce n'est pas l'acte physique qu'elle a pour but de récompenser, mais l'acte moral, dirigé par la réflexion et commandé par la volonté; et lorsqu'elle punit, elle punit de même bien moins le fait physique que l'acte volontaire et réfléchi. Cela est si vrai, que la loi admet et accueille des circonstances atténuantes, prises la plupart dans le défaut de réflexion et de discernement : et lorsqu'il est démontré, autant qu'il peut l'être humainement, que l'agent n'avait pas sa raison à lui. on ne le récompense ni on ne le punit pour son fait matériel, quelque avantageux ou préjudiciable qu'il ait pu être à la société, mais on se contente de lui laisser sa liberté physique, s'il se montre inoffensif, ou de l'enfermer, s'il devient dangereux, et de prendre à son égard, comme on le ferait par rapport au soleil et a la pluie, les précautions que commande la sûreté commune.

Mais s'il était vrai qu'aucune puissance humaine ne pût avoir un accès même indirect dans le sanctuaire intime des consciences, comme on ne pourrait dès-lors constater ni la docilité ni la résistance morale, on deviendrait injuste en punissant comme coupables des actes qui pourraient n'avoir aucune malice, ou en récompensant comme bons et louables d'autres actes qui n'auraient peut-être aucune bonté. Il est donc évident que le principe posé par M. B. rend impraticable et absurde, non-seulement la législation ecclésiastique, mais en général toute législation humaine.

Revenons en conséquence, après nous en être trop longtemps écartés, aux simples notions du sens commun, et reconnaissons enfin, d'accord avec la pratique de tous les siècles, que s'il n'est donné à personne ici-bas d'avoir un accès direct dans le sanctuaire intime des consciences, on peut y pénétrer du moins indirectement par l'observation des actes sensibles et extérieurs qui en sont la manifestation; et qu'à défaut de la certitude absolue, qu'il n'est pas aisé d'obtenir en pareille matière, on peut atteindre souvent un degré de certitude morale qui justifie suffisamment, devant Dieu comme devant les hommes, les mesures d'indulgence ou de rigueur que croit devoir adopter, selon les cas, l'autorité légitime. Refuser à celle-ci un semblable droit, sous prétexte qu'elle n'a aucun accès dans le sanctuaire intime des consciences, c'est se mettre de nouveau en contradiction avec soi-même, en niant ce qu'on avait affirmé quelques pages plus haut, et qu'on répétera encore quelques pages plus bas, que les actes extérieurs sont l'expression des croyances, et la parole la manifestation de la pensée.

C'est un sophisme d'égale force que de soutenir, comme l'a fait M. B. (page 16), que « l'Etat doit bannir de la législation et de » l'administration tout ce qui pourrait montrer aux citoyens des » avantages de l'ordre civil et temporel attachés à la pratique de

» tel ou tel culte, et susciter, poursuit-il ainsi, un conflit immoral » entre leur conscience et leurs intérêts. » Si une raison de cette espèce était admissible, il faudrait écarter de l'exercice de toutes les fonctions même civiles l'espoir des récompenses, et de la négligence qu'on y apporterait la crainte des peines, de peur de ne faire de tous les fonctionnaires sans exception que des hypocrites de fidélité, qui ne se prêteraient que par intérêt à servir des gouvernements dont leur conscience réprouverait les actes autant que les principes. Faut-il donc apprendre à M. l'abbé B. que, si l'hypocrisie est le mal des particuliers, l'injustice est le mal des gouvernements? Eh! qu'y aurait-il de plus injuste, que de mettre sur le même pied légal la religion, base de la société civile, et l'athéisme, qui en est le renversement? N'est-ce pas M. B. lui-même qui nous dira (page 23), que la religion est la véritable base de toute société civile et politique? Et c'est lui qui soutient ici (page 16), que l'Etat ne doit attacher aucun avantage de l'ordre civil et temporel à la pratique de tel ou tel culte! Quelle est donc cette logique? Ou bien il se trouve ici une contradiction flagrante, ou bien tel ou tel culte est autre chose que la religion.

C'est aussi, il faut bien le reconnaître, ce qu'affirme équivalemment M. B. quelques pages plus loin : nous l'avons déjà fait voir. Selon ce profond publiciste, à qui « l'étalage d une érudition » fastueuse ne coûte qu'un peu de temps et de papier, » — « il » n'est pas moins *certain* (page 24), en *fait comme* en droit, en » raison comme en expérience, qu'aucun culte ne peut se flatter » d'être par lui même nécessaire à l'existence ou à la prospérité » des républiques et des monarchies. »

« Plus vainement encore, ajoute-t-il (page 24), un culte pré- » *tendrait fonder* ses droits à des subventions pécuniaires, à une » existence civile et administrative, sur la vérité dont il est l'ex- » pression, sur son principe surnaturel, sur sa mission divine. » L'Etat n'a point caractère pour discerner la vérité religieuse de » l'erreur; les choses surnaturelles ne sont point de son ressort, » et il est sans moyens de constater une mission donnée par la » Divinité même. Ou bien il croira ce culte sur parole et sans » examen; mais alors il devra croire aussi sur parole les autres » cultes qui sont la négation du premier, et qui, de par Dieu, » l'anathématisent! Ou bien il sera juge de ces allégations; mais » alors il devient arbitre de la vérité, régulateur de la foi, *chef* » *suprême de la religion*, comme la reine Victoria à Londres, » comme l'empereur Nicolas à Saint-Pétersbourg; et si c'est un » sénat ou une assemblée nationale, le voilà absolument sur le » pied d'un concile œcuménique!... »

Admirable raisonnement! Lorsque saint Paul prouvait aux fidèles de Corinthe (*I Cor.*, *X*, 11), qu'il était en droit de leur demander une rétribution, en retour des biens spirituels qu'ils recevaient de lui, les Corinthiens, à qui cette prétention de l'Apôtre aurait inspiré des craintes sur l'avenir de leur société, menacée

de se voir bientôt subordonnée corps et biens à cette autre société naissante, dont ils s'étaient faits en partie déjà, peut-être sans beaucoup d'examen, les ardents prosélytes, auraient dû lui répondre, conformément aux principes de M. B. : Nous n'avons point caractère pour discerner la vérité religieuse de l'erreur; les choses surnaturelles ne sont point de notre ressort, et nous sommes sans moyens de constater une mission donnée par la Divinité même. Car, ou bien nous croirons votre culte sur parole et sans examen; mais alors nous devrons croire aussi sur parole le culte de Vénus, les cultes de Jupiter, de Mercure, de Bacchus, de Priape, qui sont la négation du vôtre, et qui, de par Dieu, l'anathématisent, le persécutent et le crucifient! Ou bien nous serons juges de ces allégations; mais alors nous devenons les arbitres de la vérité, les régulateurs de la foi, *les chefs suprêmes de la religion*, comme César à Rome, comme la pythie à Delphes; et si nous nous réunissons en sénat ou en assemblée générale de notre petite nation, nous voilà exactement sur le pied d'un concile œcuménique!...

Pour répondre à cette forte argumentation, l'Apôtre des gentils n'aurait eu qu'à secouer la poussière de ses souliers.

M. B. prétendra-t-il que notre comparaison n'est pas juste, et que les fidèles de Corinthe avaient, pour constater une mission donnée par la Divinité, des moyens que ne saurait avoir la République française! Ce serait faire à notre République bien peu d'honneur, et en faire beaucoup trop à ce petit peuple; et si nos *citoyens représentants*, à qui M. le grand-vicaire a dédié sa petite brochure, depuis le *recto* de la couverture imprimée jusqu'au *verso* du dernier feuillet, faisaient de ses *principes* les leurs, et admettaient les *conséquences* qu'il en déduit si logiquement, en croyant voir *dans son modeste travail un utile résumé de leurs propres maximes* (page 7), il ne serait, certes, pas *glorieux pour l'Assemblée nationale de déclarer solennellement que les entraves* de la logique *ont été brisées* avec *les autres* (page 68), comme *indignes, le 24 février* 1848.

§ V.

On a vu dans les pages précédentes que, s'il fallait en croire l'auteur de l'opuscule, l'Etat n'aurait ni le droit ni le devoir de reconnaître la mission divine de l'Eglise. Nous ne sommes pas au bout des terribles arguments de notre logicien.

« A quoi bon, poursuit-il (pages 24 et 25), opposer un *droit* » *divin* à la puissance publique? Est-ce qu'elle n'est pas de droit » divin elle-même? Est-ce que la sainte Ecriture, est-ce que la » théologie catholique n'enseignent pas que *toute puissance* civile » *vient de Dieu*, et que *toutes celles qui existent ont été ordonnées* » *par Dieu?* Dieu n'a pas entendu mettre la contradiction et la » guerre entre les institutions qui émanent de sa puissance et de » sa sagesse infinie. Il a donné à la religion la direction des âmes

» et le soin des intérêts d'une autre vie; il a donné à l'Etat le
» gouvernement des citoyens et la combinaison des intérêts de la
» vie présente. Donc, à la religion, mais à la religion seule, les
» choses de l'ordre spirituel et éternel; donc à l'Etat, mais à l'Etat
» seul, les choses de l'ordre civil et temporel. »

Voici à quoi revient, ce nous semble, ce singulier argument : De deux droits qui paraissent en opposition, celui-là doit prévaloir qui est le moins contesté. Or, le *droit divin* de l'Etat, que l'Eglise est la première à admettre, est moins contesté que celui de l'Eglise, que l'*Etat n'a point caractère pour discerner;* donc le droit divin de l'Eglise, si toutefois il existe, doit céder au droit divin de l'Etat, qui existe certainement. Mais, d'un autre côté, un droit divin ne saurait être en contradiction et en guerre avec un autre droit divin; donc ce prétendu droit divin de l'Eglise n'existe même pas, toutes les fois du moins qu'il se trouve en contact avec celui de l'Etat.

Remarquons en passant une étrange bévue commise par un théologien tel que M. B. « Est-ce que la puissance publique n'est pas, dit-il, de droit divin? » Mais non, certainement. « Est-ce que la sainte Ecriture, est-ce que la théologie catholique n'enseignent pas que toute puissance civile vient de Dieu, et que toutes celles qui existent ont été ordonnées par Dieu? » Sans doute, quoique l'Apôtre n'ait pas entendu parler ici uniquement de la puissance civile. Mais autre chose est de dire que tout pouvoir vient *interprétativement* de Dieu, ce qui est tout ce que l'Apôtre a voulu faire entendre dans ce passage, comme M. B. pourra s'en convaincre en consultant la tradition; autre chose est de dire que la puissance civile vient *immédiatement* et *positivement* de Dieu, ce qui n'est ni ne saurait être le sens de l'Apôtre, et ce qu'il faudrait cependant pour que cette puissance fût de droit divin au même titre que celle de l'Eglise. Car s'il plaît à M. B. d'appeler divin tout ce qui vient de Dieu, à quelque degré que cela vienne de lui, comme tout vient de Dieu à un degré quelconque, tout sera divin au dire de M. B., et le droit appelé humain ne sera plus qu'un non-sens. Or, le droit de l'Etat, ou pour parler plus exactement, le droit de chaque Etat, d'une existence précaire comme cet Etat lui-même, variable comme ses institutions, est un droit purement humain, qui s'acquièrt et se perd comme tous les autres droits conventionnels. Il n'y a donc sur la terre d'autre droit divin, à proprement parler, que celui de l'Eglise, droit qu'elle a reçu immédiatement de Jésus-Christ, et qui se perpétue toujours le même à travers les siècles.

Nous ne pouvons pas non plus admettre sans réserve la prétention qu'a l'auteur d'appeler puissance publique celle de l'Etat par opposition à la puissance de l'Eglise, comme si cette dernière n'était pas publique également, et indépendamment de l'Etat lui-même. Jésus-Christ, en effet, n'a pas consulté l'Etat pour donner à sa religion la forme d'une société visible; il a voulu,

envers et contre tous les Etats du monde, que cette société fondée par lui fût publique, et qu'elle le fût dans le monde entier; il a ordonné que sa religion fût prêchée jusque sur les toits, et que ses disciples rendissent témoignage de lui à toutes les nations. Certes, s'il est aujourd'hui une puissance publique, c'est bien celle de l'Eglise, qui, à l'écriteau dérisoire de la croix sur laquelle elle a été enfantée, JESUS NAZARENUS REX JUDÆORUM, a depuis longtemps substitué l'exergue des peuples comme des rois, CHRISTUS REGNAT, VINCIT, IMPERAT. Mais il fallait dénaturer le langage, et par un criminel abus de mots n'appeler publique que la puissance séculière, pour que l'Eglise ne pût avoir le droit de se produire publiquement, c'est-à-dire d'être ce qu'elle est, que sous le bon plaisir de chaque petit Etat, dont la publicité pourtant s'efface devant la sienne.

Ne voyant tout au plus dans le droit divin de l'Eglise qu'un droit originairement semblable à celui de l'Etat, et dans l'Eglise elle-même qu'une forme indifférente à l'existence et à la prospérité des républiques et des monarchies, M. B. sera amené par la force des conséquences à se représenter l'Eglise comme une *société moins importante* (page 17) que *cette grande société* qu'il appelle l'Etat, et à laquelle il attribue le monopole de tous les actes publics comme de tous les droits temporels. L'Eglise, à ses yeux, n'est dans chaque Etat que comme un individu, dont le droit « se » termine (page 14) au point précis où il se trouve en contact et » en opposition avec le droit de son semblable ou avec celui de la » société dont il est membre. » Ainsi le droit de l'Eglise, dans chaque Etat, est borné, 1° par les droits des cultes rivaux, qui sont ses semblables, au dire de M. B.; 2° par le droit de l'Etat, droit qui domine et absorbe les droits de tous les individus, ou de toutes les associations particulières.

D'abord, ce n'est pas faire à l'Eglise une médiocre injure, que de lui égaler, à elle, fille du ciel, tout ce qu'il y a eu jamais de sectes sorties de l'enfer. Que des politiques pour qui toute religion est bonne entendent de cette manière l'égalité de protection promise aux *cultes,* cela se conçoit facilement de leur part, parce qu'à leurs yeux la religion n'est que d'invention humaine; mais qu'un prêtre catholique adopte le même langage et partage les mêmes idées, c'est ce qui ne se conçoit qu'au moyen d'un inconcevable aveuglement.

En second lieu, c'est exagérer les droits de l'Etat et les élever au-dessus de tout ce qu'il y a jamais eu de plus despotique dans le monde, que de leur attribuer des caractères semblables à ceux que veut bien leur prêter M. B. « L'Etat, dit-il (page 22), c'est la » société civile elle-même représentée par sa magistrature..... et » le droit de cette magistrature sur les choses de l'ordre civil a » nécessairement trois caractères : il est *universel,* il est *sou-* » *verain,* il est *exclusif de tout autre.* — Il est universel : autre- » ment la société aurait des besoins auxquels elle ne pourrait pas

» légitimement pourvoir, elle verrait dans son sein des désordres
» auxquels il ne lui serait pas permis de remédier, elle y trouve-
» rait des hostilités qu'il serait injuste de combattre. — Il est
» souverain : autrement un droit égal ou supérieur pourrait lui
» faire concurrence, le paralyser ou l'annuler ; la société se trou-
» verait sans autorité sur elle-même et sur ses membres. — Il est
» exclusif : autrement il ne serait pas souverain, et de plus, il y
» aurait antagonisme de droits opposés sur un même point, et au
» lieu de l'unité sociale, il y aurait division et discorde dans le
» fond même de la société. Ces principes sont évidents, et ils ont
» pour conséquence rigoureuse et immédiate qu'aucun culte, quel
» qu'il soit, ne peut avoir comme culte un droit quelconque sur
» les choses de l'ordre civil. »

C'est s'arrêter en trop beau chemin que de ne pas étendre à tous les individus comme individus, au lieu de la borner aux cultes comme cultes, cette exclusion absolue de tous les droits civils. Car si le droit de l'Etat est exclusif de tout autre sur les choses de cet ordre, il doit donc exclure le droit des particuliers avant tout, et le communisme règne en paix du consentement de la logique. Reprenons cette double thèse.

C'est mal définir les droits civils de l'Eglise, que de leur assigner pour bornes les droits des autres *cultes*. Car si vous n'avez pas soin de nous dire auparavant quels sont les droits des autres *cultes*, il nous sera impossible, sur cette seule donnée, de connaître ceux de l'Eglise.

Pour nous instruire sur cet autre point, M. B. nous dira-t-il que les droits civils des autres *cultes* s'étendent à leur tour jusqu'au point précis où commencent ceux de l'Eglise? Mais comme il n'a défini les droits de l'Eglise elle-même que par ceux des autres *cultes* qu'il a tout d'abord laissés sans définition, c'est une tautologie évidente que de définir maintenant les droits des autres *cultes* par ceux de l'Eglise.

Mais voici le moyen de mettre tous les *cultes* d'accord sur la question de leurs droits civils. « Aucun culte, quel qu'il soit, ne » peut avoir, comme culte, un droit quelconque sur les choses de » l'ordre civil. » Donc l'Eglise, de même que les autres *cultes*, ne saurait avoir, en fait de droits civils, que ceux dont l'Etat veut bien lui accorder l'usage, et que l'Etat pourra toujours lui retirer. D'après le même principe, comme nous venons de le faire voir, l'Etat devra tenir dans sa dépendance absolue les droits civils de tous les particuliers. Par conséquent, ni les particuliers ne pourront faire des donations à l'Eglise, ni l'Eglise les accepter, à moins que l'Etat n'y consente ; ni les fidèles ne devront rétribuer leurs pasteurs, ni les pasteurs recevoir les rétributions des fidèles, à moins que l'Etat n'y donne son consentement. Nous ne savons même s'il n'y aura pas besoin du consentement de l'Etat, pour que l'Eglise puisse, en sûreté de conscience, respirer l'air du pays natal et boire l'eau de la Loire ; car, incontestablement, l'air et l'eau appartiennent à l'ordre civil et temporel.

Si ces conséquences, qui sortent naturellement, nécessairement des principes de M. B., ne suffisent pas pour lui en montrer le faux, nous ne savons plus ce qui pourra le guérir d'une hallucination aussi déplorable.

§ VI.

En donnant pour bornes au droit de chaque individu le point précis où commence le droit de son semblable ou celui de la société dont il est membre, M. B., s'il fait autre chose que d'énoncer une vérité niaise, établit, sans s'en douter, le principe hobbésien, générateur du communisme actuel; car la question restera toujours de savoir quel est le point précis où commence ce droit des uns et des autres, et à qui il appartiendra d'en décider. Or, si la décision en est abandonnée au libre examen de chaque particulier, l'anarchie est complète, et nous voilà ramenés à cet état de nature, dans lequel, selon Hobbes, chacun avait un droit illimité sur toutes choses, et où, en conséquence de ce droit illimité, il y avait inévitablement guerre de tous contre tous. Si, au contraire, la décision est dévolue à l'Etat, tout dès-lors lui appartient, le despotisme est absolu; et c'est là l'état de société tel que le concevait encore le sophiste anglais, qui ne laissait aux sujets aucun droit dont le souverain n'eût la disposition arbitraire. Anarchie d'une part, et despotisme de l'autre, communisme partout : voilà donc tout ce qui peut résulter pour notre plus grand bien de cette puissante théorie.

Pour nous en convaincre de plus en plus, rappelons-nous soigneusement que toute la question est ici de savoir quel doit être précisément le point où se termine le droit de chaque individu. M. B. répond qu'il se termine pour chacun là où commence le droit de son semblable. Mais est-il plus aisé de voir le point où commence le droit de ce semblable, soit l'individu C, que de voir le point où finit le droit de l'individu A? Cette première réponse est donc tout au moins évasive. M. B., pour compléter sa pensée, ajoute en même temps que le droit de l'individu finit là où commence celui de la société. Mais si cet individu est déjà membre de cette société, comme paraît le supposer la réponse, il n'a aucun droit en sa présence que celui peut-être qu'elle consent à lui prêter, puisque son droit à elle est exclusif de tout autre : pourquoi donc alors parler du droit de l'individu? Si, au contraire, cet individu n'est pas encore membre de la société, il est, par rapport à elle, comme dans l'état de nature, et par conséquent ses droits sont sans limites.

A moins de ramener l'état sauvage ou celui d'esclavage parmi nous, il est donc indispensable de redresser de telles idées, et avant tout le reste, de ne pas confondre la simple faculté naturelle avec le droit proprement dit. La faculté naturelle est, si l'on veut, illimitée, en ce sens du moins qu'elle peut s'étendre au mal comme au bien, et au bien d'autrui comme au sien propre ; mais

le droit proprement dit est limité par sa nature même, puisqu'il doit reposer sur un titre, et que tout titre exprime des conditions. Et nous ne parlons pas ici seulement du droit de l'individu; nous comprenons aussi celui de la société ou de l'Etat, que ce serait diviniser en quelque sorte, que de lui attribuer un droit universel, souverain et exclusif de tout autre, comme l'a prétendu M. l'abbé B. Un droit revêtu de pareils caractères ne convient qu'à la Divinité même, ou, s'il se trouve dans l'humanité, ce ne peut être que comme celui d'un despote sur ses esclaves.

L'apôtre saint Paul, en recommandant la soumission à l'égard des puissances, n'a garde d'attribuer à aucune de ces dernières l'universalité de droits; il fait entendre au contraire que ces droits sont nécessairement partagés, en sorte qu'aucune puissance humaine, même des plus élevées, ne doive se considérer comme complètement indépendante ou absolument souveraine. « Rendez, dit-il, à chacun ce qui lui est dû : le tribut, à qui vous devez le tribut; les impôts, à qui vous devez les impôts; la crainte, à qui la crainte; l'honneur, à qui l'honneur (*Rom.*, *XIII*, 7). » Il résulte clairement de ces paroles, que celui à qui l'on doit l'impôt peut n'être pas autorisé à demander le tribut, et réciproquement que celui à qui l'on doit le tribut peut n'avoir aucun droit à l'impôt. Il est donc faux, d'après l'Ecriture elle-même, que le droit de l'Etat soit, par sa nature, souverain, universel et exclusif de tout autre droit. Il est corrélatif en effet au devoir des sujets par rapport à lui; et des sujets qui seraient sous une telle dépendance de l'Etat, qu'ils ne pussent, sans sa permission, disposer en aucune circonstance d'aucun de leurs biens temporels ni d'aucun de leurs actes extérieurs, comme cela s'ensuivrait nécessairement de ce droit universel, souverain et exclusif entendu à la manière de M. B., ne seraient plus des citoyens ni même des hommes; ce seraient des automates, ou tout au plus des esclaves.

Et c'est à des *citoyens représentants* que l'on ose dédier l'exposition de telles doctrines! N'est-ce pas une dérision amère, ou la satire la plus sanglante, si elle était juste, de la révolution du 24 février?

§ VII.

Nous l'avons dit dès les premières lignes de cette *Défense :* tout est à rebours dans la brochure dont nous faisons la critique; tout sans exception, pour ainsi dire, et à commencer par le titre même. Car, au lieu de dire *le Culte et les Etats*, comme le demande la théologie d'accord avec la saine raison, l'auteur de l'opuscule a mieux aimé faire de l'Etat, c'est-à-dire, dans sa pensée, de tout l'ordre civil et temporel, la chose principale et une dans son espèce, et du culte au contraire, c'est-à-dire de l'ordre spirituel et éternel, une chose multiple et subordonnée, en confondant les intérêts aussi bien que les droits du seul culte légitime avec les intérêts de tous les cultes faux, pour les soumettre indistinctement

les uns et les autres au pouvoir exclusif, souverain et universel de la magistrature civile.

Ce système était aussi celui de Hobbes, qui, ainsi que nous l'avons déjà fait entendre, avait rêvé le premier l'unité absolue du gouvernement et le contrôle souverain des doctrines par le pouvoir politique.

L'auteur angevin n'accorde à ce pouvoir ni plus ni moins que le philosophe anglais.

Suivant le livre de Hobbes, *De Cive*, le jugement et la décision suprême en matière de justice et d'injustice, la connaissance de toutes les questions qui intéressent la paix et la sécurité publique, et enfin l'examen des doctrines et des livres en toute science naturelle, appartiennent de droit à la puissance temporelle : « *Definitionem et sententiæ lationem circa justum et injustum, cognitionem controversiarum omnium circa media pacis et defensionis publicæ, et examen doctrinarum librorumque in omni scientiâ naturali, juris esse naturalis.* » *De Cive*, c. 17, n. 14.

Ensuite, en vertu de ce pouvoir direct sur tout l'ordre naturel attribué à la puissance civile, il n'est pas difficile au philosophe anglais de lui soumettre indirectement l'ordre surnaturel lui-même, qui ne saurait prendre corps ou se faire chair, se produire extérieurement en un mot, sans entrer sous ce rapport dans l'ordre temporel, et qui, d'ailleurs, est tenu, pour se faire accepter de la raison, de lui exhiber ses diplômes et ses titres. « Nous appelons temporel, dit ce philosophe, tout ce qui doit être soumis à l'examen de la raison ; *temporalia, id est, ea quæ ratione examinanda sunt.* » D'où il se croit autorisé à inférer que le maître de l'Etat a le droit absolu de juger les opinions et les doctrines qui pourraient troubler la paix, et d'interdire à son gré de les enseigner, sans que le jugement qu'il en pourra porter soit lui-même soumis à aucun contrôle. « *Sequitur illum unum hominem sive curiam cui commissum est... imperium, hoc quoque habere juris, ut et judicet quæ opiniones et doctrinæ paci inimicæ sunt, et vetet ne doceantur.* » — « *Qui in civitate imperium habet..., impune debere esse quidquid ab eo factum fuerit,* » c. 6, n. 11 et 12.

N'est-ce pas là aussi ce qu'a enseigné, en d'autres termes, ou presque dans les mêmes termes, l'auteur de l'opuscule, quand il a posé le principe suivant, avec lequel, s'il se trouvait vrai, les Néron et les Dioclétien, et de nos jours encore les empereurs de la Chine et du Japon, pourraient aisément justifier tous les attentats commis par eux ou leurs devanciers contre le christianisme : « L'Etat, en définissant ses rapports avec les cultes, ne peut » avoir en vue qu'un seul motif, et il est assujetti à une règle » unique ; ce motif et cette règle, c'est le besoin de la société » civile » (p. 37) ? quand, particularisant ce même principe, il a dit quelques pages plus haut : « Lorsqu'il s'agit d'ôter ou de laisser » sa pleine liberté à une association religieuse ou autre, toute la » question, pour la puissance civile, se réduit à ces termes : Cette

» association est-elle ou n'est-elle pas compromettante pour » l'ordre public ou pour la liberté des citoyens » (p. 20)? quand il a dit enfin : « Il est de toute évidence qu'un culte ne saurait » recevoir de lui-même, tenir de lui-même (l'existence civile), et » qu'il ne peut pas s'imposer à l'Etat comme institution publique. » L'Etat seul peut le reconnaître à ce titre et *régler* en con- » séquence ses rapports avec lui ; autrement l'Etat ne serait plus » souverain dans les choses de l'ordre civil.

» Il n'est pas moins évident que l'Etat doit apporter une » grande circonspection dans les questions de cette nature. Soit » qu'il accorde, soit qu'il refuse à un culte les prérogatives dont » jouit, avec plus ou moins d'étendue, toute institution publique, » il fait un acte grave et important en lui ; et rarement l'exercice » de sa *souveraineté* commande plus de prudence et de maturité. » Or, puisqu'il est dans l'obligation d'examiner cette affaire avec » soin, on ne contestera pas qu'il n'ait le droit d'*examen* sur le » *culte* même qui se trouve en cause, sur son *enseignement*, sur » ses *pratiques*, sur son *organisation*.....

» Oui, dans la question dont il s'agit, l'Etat *examine*, et il *juge* » *sans appel* l'enseignement, les pratiques et l'organisation du » culte. Mais s'il juge ces choses, ce n'est pas du tout pour décider » si elles sont vraies, sanctifiantes et bien conçues au point de » vue religieux et dans l'intérêt du salut des âmes, mais pour » décider si elles sont *morales*, utiles et en harmonie avec l'ordre » public et le bien de la société... Mais comment prononcera-t-il » avec connaissance de cause, s'il n'est pas admis à juger et à » discuter tout ce qui entre dans la question comme élément » essentiel? Il est donc indispensable qu'un culte subisse le con- » trôle de l'autorité civile, dans ses doctrines, dans ses pratiques, » dans ses lois disciplinaires » (pages 31, 32 et 33)?

Donner le besoin présent, l'intérêt momentané de la société civile, pour unique règle de l'Etat dans ses rapports avec le culte comme dans tout le reste, et faire l'Etat lui-même seul juge de cet intérêt ; nous le répétons avec une intime conviction, c'est faire l'apologie de toutes les persécutions organisées par les tyrans, depuis les Pharaon et les Antiochus, jusqu'aux Henri VIII, aux Robespierre et aux Minh-Mehn ; c'est absoudre Elisabeth et abandonner Marie Stuart à la hache de son bourreau. Cette morale, j'en conviens, pouvait être du goût du publiciste anglais; mais peut-elle convenir à un prêtre catholique?

Si de telles conséquences répugnent à M. le vicaire général, comme nous ne saurions en douter, et si pourtant elles découlent clairement de son principe, que lui reste-t-il à faire, que d'abandonner ce principe funeste, et de revenir au dogme chrétien de la subordination morale de tous les intérêts temporels, soit particuliers, soit publics, au grand intérêt de la société religieuse? Ce n'est pas seulement aux particuliers que Notre-Seigneur a imposé l'obligation de chercher avant tout le royaume de Dieu : *Quærite*

primùm regnum Dei; c'est aussi aux gouvernements; et en disant à Pierre : *Pasce agnos meos,* il lui a soumis les rois comme les peuples, selon la belle et juste observation de l'illustre Bossuet. Loin de nous ces théories désolantes, qui, sous prétexte de l'incompétence des gouvernements à décider les questions religieuses, condamnent les gouvernements à un athéisme légal, ou font de leurs chefs des espèces de grands prêtres d'une prétendue religion naturelle. C'est cette religion, disent-ils, qui est l'unique base des Etats, et qui se retrouve dans les cultes divers, plus ou moins modifiée, plus ou moins surchargée de pratiques, ou superstitieuses, ou du moins indifférentes à l'existence et à la prospérité des sociétés civiles. Et comme à une religion il faut une morale, ils inventeront une morale dont le gouvernement sera le suprême interprète, attendu que cette morale n'a pas d'autre sanction que le glaive matériel, ni d'autre objet que l'utilité présente. « Si » l'Etat juge ces choses, ce n'est pas du tout pour décider si elles » sont vraies, sanctifiantes et dans l'intérêt du salut des âmes, » mais pour décider si elles sont morales, utiles et en harmonie » avec l'ordre public et le bien de la société. » (Page 32.) *Pour décider si elles sont morales!* Comme si elles pouvaient être morales sans être vraies en même temps, ou comme si la morale pouvait jamais être compatible avec l'imposture.

§ VIII.

Un des moindres défauts du système établi par M. B....., ce n'est pas assurément l'injurieuse égalité de droits qu'il suppose entre l'unique culte vrai et tous les cultes faux. L'Etat, dit-il, n'a pas caractère pour discerner la vérité religieuse de l'erreur; et sous ce prétexte, qui, comme on l'a vu, n'est qu'un sophisme basé sur une pure équivoque, il dira que l'Etat n'est nullement obligé de voir dans un culte quelconque, *qu'il s'appelle chrétien, juif, catholique, luthérien, n'importe,* autre chose qu'une simple association et des citoyens dont les droits sont égaux à ceux de tous les autres.

Cet indifférentisme est bien, il faut l'avouer, l'interprétation donnée à nos lois actuelles par une partie assez considérable de nos hommes d'Etat; mais nous avons droit de nous étonner de la voir partagée par un prêtre catholique.

S'il est en effet un culte qui ait pour auteur Dieu lui-même, et si Dieu est aussi l'auteur de la société civile, comment cette société pourrait-elle sans crime égaler au culte vrai qui honore son auteur les autres cultes prétendus qui le déshonorent? Et si elle ne le peut pas sans crime, il existe donc pour elle un moyen de discerner le culte vrai d'avec les cultes faux, en même temps qu'une obligation de reconnaître le premier, et de n'accorder aux autres tout au plus que la tolérance civile.

Il serait superflu d'appuyer cette assertion par des arguments théologiques : la chose est trop évidente. Il nous suffira de discuter

la difficulté que pourrait faire naître à ce sujet l'égalité de protection garantie à tous les *cultes* par notre Constitution actuelle.

Cette difficulté n'est pas nouvelle; mais elle remonte jusqu'à la Charte de 1814, qui la première, pour la France du moins, a nettement formulé cette égalité de protection. L'article qui la consacrait ainsi ayant excité les réclamations du Saint-Siége, le duc de Blacas, ambassadeur de Louis XVIII, y satisfit par les explications suivantes, dont le pape Pie VII voulut bien se contenter :

« Sa Majesté très-chrétienne ayant appris avec une peine
» extrême que quelques articles de la Charte constitutionnelle
» qu'elle a donnée à ses peuples ont paru à Sa Sainteté contraires
» aux lois de l'Eglise et aux sentiments religieux qu'elle n'a jamais
» cessé de professer, a chargé le soussigné d'expliquer ses in-
» tentions à Sa Sainteté, et de lui protester en son nom, qu'après
» avoir déclaré la religion catholique, apostolique et romaine la
» religion de l'Etat, elle a dû assurer à tous ses sujets qui pro-
» fessent les autres cultes qu'elle a trouvés établis en France, le
» libre exercice de leur religion, et le leur a, en conséquence,
» garanti par la Charte, et par le serment que Sa Majesté y a
» prêté. Mais ce serment ne saurait porter atteinte ni aux dogmes,
» ni aux lois de l'Eglise, le soussigné étant autorisé à déclarer
» qu'il n'est relatif qu'à ce qui concerne l'ordre civil. Tel est l'en-
» gagement que le roi a pris, et qu'il doit maintenir. Tel est celui
» que contractent ses sujets, en prêtant serment d'obéissance à la
» Charte et aux lois du royaume, sans que jamais ils puissent être
» obligés par cet acte à rien qui soit contraire aux lois de Dieu et
» de l'Eglise. 15 juillet 1817. »

Plus tard, lorsqu'à la suite de la révolution de juillet, des évêques de France consultèrent le Saint-Siége au sujet du serment nouveau qui leur était prescrit par le gouvernement, le pape Pie VIII leur répondit en ces termes : « On nous a demandé s'il
» est permis de faire audit roi des Français le serment de fidélité
» exprimé en ces termes : *Je jure fidélité au roi des Français, à*
» *la Charte constitutionnelle et aux lois du royaume.* Certes,
» cette formule de serment n'est pas nouvelle en France. Rappe-
» lez-vous, à ce sujet, V. F., que, dès les premières années du
» règne de Louis XVIII, plusieurs refusèrent de l'employer dans
» les termes indéfinis où elle était conçue. Le pape Pie VII lui-
» même, notre prédécesseur de glorieuse mémoire, ne voulut l'ad-
» mettre comme légitime, qu'après que le roi Louis XVIII l'eut
» expliquée de manière à lever tout soupçon d'un sens hétérodoxe.
» Tel fut l'objet de la déclaration solennelle que l'ambassadeur du
» roi fit, le 15 juillet 1817, au nom du roi lui-même, et qui fut
» aussitôt publiée, tant à Rome qu'en France. Or, comme il n'y a
» rien qui nous donne lieu de croire révoquée l'explication donnée
» à cette époque pour expliquer le sens du serment, les fidèles qui
» jusqu'ici se servaient licitement de cette formule, à cause de
» ladite déclaration, pourront donc encore aujourd'hui prêter

» dans les mêmes termes le serment de fidélité au nouveau roi des » Français qui occupe le trône de France, maintenant que les » troubles sont apaisés. »

La Constitution de 1848 ne garantissant pas aux *cultes* divers une autre sorte de protection que celle que leur garantissaient les deux Chartes constitutionnelles, il est évident que, dans la pensée du Saint-Siége comme du gouvernement, il ne faut entendre encore aujourd'hui par cette protection garantie aux cultes que la tolérance civile avec le maintien de leurs droits civils, quels qu'ils soient, sans qu'on puisse en inférer une prétendue égalité de droits entre ces *cultes*, qui ne s'y trouve ni ne doit s'y trouver. Au contraire, la Constitution elle-même est la première à supposer que tous les cultes n'ont pas des droits égaux, puisqu'elle accorde des avantages aux cultes reconnus sur ceux qui ne le sont pas, quoiqu'elle assure aux uns comme aux autres une égale protection. L'égalité de protection promise à tous les *cultes* n'est donc nullement une égalité de droits dans la pensée de nos législateurs eux-mêmes.

§ IX.

Forcé d'être court, nous allons nous borner dans ce dernier paragraphe à signaler les autres propositions de l'opuscule qui nous ont paru principalement répréhensibles.

« Si nous cherchons les véritables limites de la liberté de la » discussion sur les cultes, nous n'en trouvons pas d'autre que le » point où commence l'outrage aux personnes. » (Page 15.)

Et l'outrage à Dieu donc? Mais (page 14) : « Dieu n'a confié ni à » un individu, ni à tous les hommes ensemble, la charge de faire » prévaloir ses droits et ceux de la vérité. »

Dans cette même Charte (de 1830), on lit ces paroles : « Chacun » professe sa religion avec une même liberté, et obtient pour son » culte une égale protection. A ce compte, l'abbé Châtel devait se » poser en face de l'Etat comme pontife d'un nouveau culte, et, la » Charte en main, réclamer auprès de lui un traitement pour lui» même et pour ses collaborateurs dans *l'Eglise catholique fran-* » *çaise*, le sommer de procurer à ce culte des temples, des pres» bytères, etc., comme il fait pour l'Eglise *catholique* tout court; » et, s'il eût pris l'engagement de faire bonne police dans les » réunions de ses sectateurs, nous ne voyons pas sérieusement » quelles objections on aurait pu lui faire. » (Pages 34 et 35.)

M. B. confond ici l'égalité de protection pour les droits acquis par chaque *culte*, et qui peuvent ne pas être les mêmes ni égaux pour tous, avec l'égalité de droits que la Charte ou aucune autre constitution n'a jamais formulée ni promise.

« Voilà un culte qui aura droit, comme l'Eglise catholique, à » la protection de l'Etat; mais, entendons-le bien, *à la même* » protection, c'est-à-dire, à la même existence civile et aux » mêmes subventions. » (Page 36.)

C'est toujours, de la part de M. B., la même ignorance du véritable sens des termes. La même protection n'a jamais voulu dire les mêmes droits.

« De ce que la millième partie du versement que je fais à la » caisse des contributions directes arrivera peut-être dans la » bourse d'un rabbin, s'ensuit-il que je fais acte d'adhésion au » culte israélite en payant ma cote mobilière? » (Page 38.)

Non pas tout-à-fait; mais il s'ensuit du moins que vous coopérez indirectement à l'exercice de ce culte; et la question est de savoir s'il est permis d'y coopérer indirectement, dans quelles circonstances et jusqu'à quel point.

« Dans ce cas, je ferais du même coup adhésion aux cultes les » plus contradictoires. » (*Ibidem.*) Vous feriez acte d'indifférentisme; c'est cela.

« Voir dans cette affaire la conscience et la religion, c'est une » vraie puérilité. » (*Ibidem.*)

Puérilité tant que vous voudrez, mais où sont tombés grand nombre de martyrs des premiers siècles.

« Si, à part toute intention religieuse, on trouve que le repos » du septième jour est évidemment réclamé par les besoins physiques et hygiéniques des travailleurs. » (Page 40.)

Et si l'on croit trouver que c'est celui du dixième jour?

« Les lois qui doivent le régir (le mariage) sont essentiellement » du ressort de la puissance civile. » (Page 41.)

M. B. n'aurait-il pas pu faire attention au canon du concile de Trente : *Si quis dixerit causas matrimoniales non pertinere ad judices ecclesiasticos, anathema sit?*

« Ce n'est point au profit de la religion, qu'il (l'Etat) intervient » ici (en s'opposant au mariage des prêtres); mais au profit de la » société et dans l'intérêt des familles, en ôtant la possibilité d'un » guet-à-pens moral. » (Page 44.)

Quelle subtilité! Si c'était uniquement à cause de la confession (car c'est là ce que veut dire M. B.) que l'Etat a le droit d'interdire le mariage aux prêtres, il s'ensuivrait que cette interdiction n'aurait, pour ainsi dire, plus d'objet dans les pays où l'on ne se confesse que pour la première communion, à la veille du mariage et au lit de la mort.

« Puisqu'il (l'Etat) ne fait autre chose que d'obliger un citoyen » à tenir ses promesses, il ne sort point de ses attributions. » (Page 44.)

Un homme qui, né de parents protestants, s'engage dans son enfance à rester protestant toute sa vie, et qui, dans un âge plus avancé, se fait catholique, ne tient pas sa promesse sous ce rapport. L'Etat ne sortirait-il point de ses attributions en l'empêchant de se faire catholique?

« Si Voltaire et J.-J. Rousseau, D'Alembert et Montesquieu, » évoqués miraculeusement de leurs tombeaux, étaient appelés à » étudier la France de 1848..., étonnés eux-mêmes du succès de

» leurs écrits, effrayés peut-être en voyant qu'on a dépassé de
» beaucoup le but auxquels ils tendaient, ils nous diraient qu'il ne
» peut plus être question aujourd'hui, pour le sage, de signaler les
» abus du fanatisme et de la superstition. » (Pages 44 et 45.)

Signaler les abus du fanatisme et de la superstition était donc le but, l'unique but de Voltaire et de J.-J. Rousseau?

« Humiliés des conséquences outrées qu'on voudrait tirer de
» quelques-unes de leurs maximes, ils confondraient, ils convain-
» craient d'ignorance et de folie ceux qui auraient la prétention
» d'asseoir sur des bases solides une morale sans religion, une
» république sans prêtres, une société sans Dieu. » (*Ibid.*)

Ils n'avaient, eux, la prétention que d'écraser *l'infâme;* or, cette infâme, c'était à leurs yeux, non pas la religion en général, mais la religion catholique *tout court.*

« Un concordat existe, et il a, ce me semble, le caractère d'une
» convention internationale. » (Page 65.)

Est-ce de la nation française et de la nation italienne simplement que l'auteur veut parler?

§ X.

Nous croyons avoir suffisamment démontré ce que nous nous étions proposé d'établir, savoir, que l'auteur de l'opuscule détruit par ses principes la notion même de l'Eglise, en même temps qu'il asservit l'Eglise catholique, confondue avec tous les cultes faux, au despotisme de l'Etat. Nous aurions à relever encore bien d'autres erreurs; mais il nous suffit, pour notre but, d'avoir signalé celles qui nous ont paru les plus graves et les plus dangereuses. Dieu veuille ouvrir les yeux à leur auteur, et l'amener à en faire une rétractation publique!

N° 5.

A l'appui de ce qui a été dit, page 85.

Extrait de la *Théodicée comparée* (note A), sur l'archétype du monde.

M. l'abbé Bautain, tout en partant d'un autre point de vue que M. Maret, paraît soutenir la même erreur. Après avoir rapporté le verset 2 du chapitre VII de la Sagesse, cet auteur fait là-dessus les réflexions suivantes : « Il est clair qu'il est question ici d'une créature, de la première, de la plus divine, de la plus universelle des créatures, mais cependant créature, si noble, si divine qu'elle soit..... cette sagesse, objet de l'amour du vrai philosophe, serait donc l'effet primitif, pur et universel de la manifestation de Dieu *extra se.* C'est elle que saint Paul désigne, quand il dit que ce qui était invisible en Dieu est devenu visible depuis la création du monde. Ce n'est point l'Etre-Dieu, la substance-Dieu, Dieu dans son absolue *séité* qui serait devenu visible par la création. C'est *l'idée* divine, posée par la puissance divine, qui est devenue

visible à toute créature intelligente, faisant partie intégrante de l'univers. C'est dans cette idée divine, dans cette forme universelle, dans le *contenant* de tout ce qui existe personnellement ou individuellement, dans cette immensité enfin, que nous vivons, que nous respirons, que nous nous mouvons et que nous sommes. Mais si la sagesse est l'idée de Dieu manifestée hors de lui, si elle est l'immensité embrassant tout, et atteignant tout avec force d'une extrémité à l'autre, il suit que l'image de cette existence divine dans l'intelligence humaine, le type de ce prototype sera l'idée la plus vaste et la plus féconde que la créature puisse concevoir, l'idée vraiment philosophique et mère de la science, puisque son idéal ou la sagesse renferme tout objet de science. Ainsi la sagesse, idée divine posée par le Verbe, devient l'idéal de la créature intelligente; et le type de cet idéal dans l'entendement humain devient pour lui la source de la science. A cette *Sophia* de Pythagore, sagesse divine ou manifestation positive de la puissance créatrice, beauté éternelle selon Platon, mère universelle suivant Plotin, et objet mystérieux de l'amour de tous, quelques philosophes de nos jours ont substitué ce qu'ils appellent la raison universelle. » (Bautain, *Psycol. expérim.*, t. 1, p. 50.)

N° 6.

A l'appui de ce qui a été dit, pag. 31 et 157.

Nous ne croyons pas violer le secret des lettres en publiant quelques-unes de celles que nous ont fait l'honneur de nous écrire, sur la matière dont il s'agit dans cet opuscule, deux personnages éminents, l'un par sa dignité de prince de l'Eglise comme par les travaux de sa vie apostolique, l'autre par sa science, son éloquence et sa piété, et dont la perte récente couvre de deuil en particulier l'Eglise de Paris. Ces lettres serviront d'ailleurs à éclaircir de plus en plus l'importante question que nous avons traitée. Pour en faciliter l'intelligence, nous croyons devoir donner d'abord celles, de notre part, qui les ont provoquées.

Lettre à Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, à l'occasion de son Mandement de Carême dirigé contre la doctrine de M. Gatien-Arnoult.

Mars 1842.

MONSEIGNEUR,

En rendant l'hommage le plus sincère comme le plus respectueux à la pureté incontestable des intentions de Sa Grandeur, à l'ardeur infatigable de son zèle et au courage apostolique avec lequel elle a flétri les monstrueuses doctrines de M. Gatien-Arnoult, doctrines qui du reste ne me sont connues que par la

voie de la presse quotidienne, je ne puis voir qu'avec la plus vive douleur la force de ses paroles singulièrement atténuée par certains passages de son Mandement, où, pour combattre le rationalisme, elle emploie, qu'Elle me pardonne de le lui dire, des armes propres à favoriser le rationalisme lui-même, ou du moins le protestantisme, qui en est le père.

Si je me permets cette pénible observation, Monseigneur, que Sa Grandeur veuille bien ne l'imputer qu'à la nécessité qui me semble m'être imposée de relever devant elle des inexactitudes d'expressions, à mon avis d'autant plus dangereuses, qu'elles sont tombées de plus haut ou échappées à une bouche plus auguste.

Voici au surplus, Monseigneur, la partie de ce Mandement que vous me pardonnerez de vous signaler, en me soumettant d'avance tout le premier au jugement que Votre Grandeur en portera.

« Quant aux vérités révélées, » dit le Mandement en question, « tous les droits de la raison se bornent à peser les preuves du » fait de la révélation, etc. »

La pensée de Sa Grandeur serait aussi la mienne, si elle voulait seulement ajouter ces mots, qui en feraient le complément : *Tant que ces preuves ne lui sont pas présentées par une autorité infaillible.*

Me pardonnerez-vous, Monseigneur, de vous dire qu'il n'y a pas un seul protestant, s'il ne va jusqu'au déisme, qui ne souscrive volontiers à tout ce paragraphe de Votre Mandement, tel exactement que je viens de le reproduire? En effet, Monseigneur, les hérétiques eux-mêmes n'attribuent pas à la raison d'autres droits que celui de *peser les preuves du fait de* la révélation, et *ce fait constaté,* ils admettent comme nous l'obligation de *croire, même sans les comprendre, les vérités révélées.*

Ils reconnaissent *de plus*, qu'*alors même que cette raison si vantée est convaincue par ses propres lumières du fait de la révélation, elle n'est point encore à l'abri de l'hésitation et du doute, à moins que la grâce divine,* dont ils confessent aussi la nécessité, *ne vienne donner à sa conviction cette fermeté inébranlable de la foi, qu'un incrédule du dernier siècle ne savait expliquer qu'en disant que c'était un sixième sens.*

En deux mots, Monseigneur, les protestants soutiennent qu'ils ont le droit individuel de peser les preuves du fait de la révélation, même après la proposition de l'Eglise, et que la conviction particulière qui résulte pour chacun d'eux de cet examen leur suffit, avec l'aide de la grâce, pour donner à leur foi une fermeté inébranlable.

Ne serait-il pas déjà bien fâcheux, Monseigneur, que Sa Grandeur n'eût rien affirmé ici touchant les droits de la raison humaine, en matière de foi divine, que ce qu'affirment de grand cœur les ennemis les plus déclarés de l'Eglise catholique?

Aussi ne va-t-il pas être difficile, ce me semble, de démontrer que la proposition extraite du Mandement, dans les termes que je

viens de rapporter, est en principe, telle qu'elle est conçue, l'erreur fondamentale du protestantisme même.

Quel est en effet le fondement de cette erreur? Ce n'est pas, on le sait bien, de rejeter les mystères, ou de refuser de les croire avant de les comprendre, puisque nos frères séparés ont toujours fait profession jusqu'ici d'admettre, avec nous autres catholiques, plusieurs des mystères de la religion chrétienne, sans avoir plus que nous-mêmes l'absurde prétention d'en pénétrer l'essence ou d'en sonder la profondeur. Mais leur hérésie fondamentale consiste précisément (je demande mille pardons à Sa Grandeur de prendre devant elle un ton qui me convient si peu), l'hérésie fondamentale du protestantisme consiste précisément à soumettre les preuves du fait de la révélation, et de chaque vérité révélée, au tribunal de la raison individuelle; comme le Mandement dont il s'agit, puisque j'ai usurpé une fois la liberté de le dire, lui en accorde aussi le droit, du moins quant au fait général de la révélation; car je me plais à reconnaître qu'il en va tout autrement pour ce qui concerne l'examen de chaque vérité révélée en particulier.

Il est vrai, comme je viens d'en faire l'aveu, que les protestants donnent à leur principe beaucoup plus d'extension que Sa Grandeur n'en donne au sien, puisqu'en s'obstinant à repousser la divine autorité de l'Eglise, ils sont réduits, sous peine d'inconséquence, à discuter péniblement l'une après l'autre chacune des vérités révélées; au lieu que celui qui s'attacherait précisément au principe admis par Sa Grandeur, après s'être convaincu *par ses propres lumières* de la divine autorité de l'Eglise romaine, trouverait plus court et tout à la fois plus sûr de s'en rapporter désormais à cette divine autorité pour la discussion particulière de chaque dogme révélé; mais toujours demeure-t-il prouvé à mes yeux que la conformité est exacte, quant au point de départ, entre la méthode que prétendent suivre nos adversaires et celle qu'autorise le passage allégué.

Ainsi donc, Monseigneur, selon Sa Grandeur comme selon nos prétendus réformés, la raison de chaque individu serait juge en dernier ressort de ce qu'il faudrait admettre ou rejeter en matière de révélation. Suivant les protestants, c'est un juge inamovible qui ne cède sa place à aucun autre dont il consente à reconnaître la supériorité; suivant le Mandement de Sa Grandeur, ce ne serait qu'un juge temporaire, qui devrait chercher à se convaincre par ses propres lumières de l'insuffisance de ses propres lumières, et se choisir à lui-même, après un mûr examen, un successeur à perpétuité, qui serait l'Eglise. Mais encore faudrait-il que le tribunal de cette dernière s'élevât sur les fondements, bien mieux que sur les débris de cette même raison humaine, dont on aurait une fois consenti à admettre la souveraine indépendance.

Or, de ce que la raison de chaque homme serait au fond le juge suprême des controverses relatives à de tels objets, il suivrait

logiquement que chaque intelligence serait, dans cet ordre de choses, radicalement indépendante de toutes les autres intelligences, et que l'anarchie la plus complète entre les esprits aurait dû être l'état primitif, je ne dis pas de la société religieuse, qui ne subsisterait plus dès-lors, mais de l'agglomération humaine, quelle qu'on puisse la concevoir.

Car, que Sa Grandeur me permette de le Lui faire remarquer ici, le droit de peser les preuves du fait de la révélation appartiendrait à la raison de chaque individu, non pas seulement pour notre état actuel, où Dieu ne nous parle pas immédiatement par lui-même, et ne nous manifeste plus ses volontés, ordinairement du moins, que par la tradition; mais un droit semblable aurait existé pour ceux aussi, tels que les apôtres ou les anciens patriarches, qui ont pu se trouver en rapport immédiat avec Dieu lui-même.

Ceux-ci, avant de se soumettre, auraient été pareillement autorisés à examiner avec leur raison si c'était l'Être souverain qui leur parlait, ou s'ils n'étaient pas le jouet de quelque illusion mensongère; comme si ce grand Dieu, par le mode même des révélations dont il les favorisait, ou par les signes éclatants qu'il jugeait à propos de faire briller à leurs yeux, n'avait pas eu en sa puissance de justes moyens de leur commander tout d'abord la foi, en leur rendant tout examen superflu, pour ne pas dire criminel.

Mais ce que nous soutenons ici, ce me semble, avec tant d'évidence pour tous les cas où Dieu s'est immédiatement fait connaître, ne me paraît pas moins applicable à notre état présent, où l'Eglise est restée dépositaire des vérités révélées. *Dieu,* pour me servir ici de la belle expression de l'Aigle de Meaux, *a mis sa marque dans son Eglise, ouvrage le plus parfait de sa sagesse, et à cette marque il la fait reconnaître à ses enfants avant tous les doutes et toutes les opinions;* comme toutes les fois que dans les temps anciens il lui plaisait de se communiquer lui-même, il mettait sa marque dans les signes merveilleux qu'il faisait agir à son gré, pour parler aux sens et au cœur tout à la fois des personnages privilégiés à qui il octroyait l'honneur de ces faveurs singulières.

Au lieu donc d'attribuer à chacun de nous le droit de *peser* les preuves du fait de la révélation avant d'y croire, c'est-à-dire de mettre dans la balance de notre raison individuelle, d'un côté les antiques monuments de ces faits si graves, et de l'autre, sans doute, les difficultés toujours renaissantes qu'on y oppose (1), et d'écraser presque immanquablement cette faible raison, en lui imposant une charge au-dessus de ses forces, que ne nous jetons-nous plutôt nous-mêmes, avec l'aide de Dieu, dans l'un des plateaux de la balance de l'éternelle Vérité ou de l'éternelle

(1) Voir sur ce sujet une lettre remarquable du célèbre comte de Maistre, publiée dans les *Annales de philosophie chrétienne,* numéro de décembre 1837, page 445.

Justice? et considérant alors l'autorité de l'Eglise, placée dans l'autre plateau par son divin fondateur, nous nous verrons, si légers que nous sommes en comparaison de ce poids immense, soulevés de dessus la terre et élevés jusque dans les cieux.

En priant Sa Grandeur d'accepter l'hommage de mon plus profond respect et de mes sentiments les plus dévoués, je me jette à ses pieds pour obtenir, avec mon pardon, la bénédiction apostolique, Monseigneur, de Sa Grandeur, le très-humble et très-obéissant serviteur,

A.-C. PELTIER.

Réponse de Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Toulouse, écrite tout entière, aussi bien que l'autre qui viendra ensuite, de la propre main de son auteur..

Toulouse, le 20 mars 1842.

MONSIEUR,

Je me flatte que vous ne me croyez pas favorable aux rationalistes, qui sont bien plus mécontents de moi que vous ne paraissez le croire. Quoi qu'il en soit, j'ai reçu avec reconnaissance et lu avec attention les observations que vous avez bien voulu me faire.

Pour bien juger de ce que j'ai dit dans mon Mandement, il faut mettre d'abord en fait que je parle contre les incrédules, et non contre les protestants (1).

Il faut ensuite raisonner d'après ce principe incontestable, que Dieu nous amène à la foi d'une manière conforme à la nature qu'il nous a donnée, et comme il nous a fait des êtres raisonnables, il nous attire à la fois par sa grâce en y inclinant la raison. Un homme qui n'a pas la foi, soit qu'il n'ait jamais connu la religion, soit qu'il soit tombé dans l'incrédulité, vous ne le ramènerez que par la raison, en lui prouvant qu'il doit croire, d'après les motifs raisonnables que vous lui exposerez; si Dieu veut exercer envers lui sa miséricorde, il le rendra docile à vos raisonnements par l'impulsion de sa grâce. Voilà ce que signifient ces paroles : « Les droits de la raison se bornent à peser les preuves du fait de la révélation. » Comme je ne parle pas ici aux protestants, je ne fais pas une mention particulière de l'Eglise, dont l'autorité est comprise dans le terme général de la révélation; car c'est par la révélation que nous croyons à cette autorité infaillible et vivante.

Une fois que l'on nous a amenés, par les preuves qu'on nous a données, à croire à la révélation de la doctrine chrétienne, nous

(1) J'en demande pardon à la mémoire vénérée de Monseigneur d'Astros; mais les protestants, nés au sein de l'hérésie, me paraissent infiniment plus excusables d'examiner le fait de la révélation avant d'y croire, que les incrédules qui ont commencé par être croyants, et qui ne se sont affranchis plus tard de l'autorité de l'Eglise que par une damnable témérité.

croyons par-là même à l'autorité de l'Eglise, ce qui est un des points principaux de la vraie doctrine chrétienne; et, dès-lors, nous n'avons plus qu'à recevoir de l'Eglise les vérités que nous devons croire sans raisonner, quelque obscures qu'elles soient.

Ce système n'est ni celui des rationalistes, ni celui des protestants.

Ce que vous voudriez que j'eusse ajouté : « Tant que ces preuves » ne sont pas présentées par une autorité infaillible, » est compris dans ce que je viens de dire, qu'une fois que l'Eglise, autorité infaillible, est connue, nous n'avons qu'à recevoir son enseignement.

Vous faites beaucoup de grâce aux protestants, en supposant qu'ils sont disposés à croire les mystères dès qu'ils sont certains de leur révélation. Un grand nombre d'entre eux mettent en principe, que toutes les fois que l'Ecriture présente quelque assertion au-dessus de la raison, il faut y voir une figure; de là plus de mystères, plus de miracles; c'est bien là le pur rationalisme.

Tout ce qui suit, dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, tend à mettre en principe, que l'on doit croire à l'autorité de l'Eglise, sans avoir des raisons de croire qu'elle a reçu le droit d'enseigner.

Prenez garde que je ne dis pas que ceux qui sont nés dans son sein sont obligés de poser cette question, de l'examiner et de suspendre cette soumission jusqu'après cet examen. Ceux-ci ont déjà la foi; cette foi a été d'abord un pur don de la grâce de Dieu; cette grâce a toujours eu des motifs raisonnables, tels que Dieu sait bien les mettre en l'esprit des fidèles; c'est la doctrine de Bossuet, de M. de Pompignan expliquant Bossuet; mais je dis qu'un fidèle qui n'a jamais entendu parler de la foi, qu'un incrédule qui l'a perdue, ne peut y arriver que par la raison aidée de la grâce; et que, même quant à l'infidèle, d'après tous les théologiens, son infidélité n'est que négative, tant que la foi ne lui est pas proposée de manière qu'il puisse la recevoir raisonnablement. Jésus-Christ reconnaît lui-même qu'il a dû prouver sa mission pour qu'on fût obligé de croire en lui : « Si je n'avais pas fait » parmi eux des œuvres qu'aucun autre n'a faites, ils (ceux qui le » persécutaient) seraient, dit-il, sans péché. » *Jean, XV, 24.*

Si ces réflexions ne vous satisfont pas, je vous conseille de les soumettre à quelqu'un d'instruit; je suis persuadé qu'il éclaircira les difficultés qui pourraient vous rester dans l'esprit.

J'ai l'honneur d'être avec une considération distinguée, Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

† P. T. D.,

Archevêque de Toulouse.

Nouvelle lettre à Sa Grandeur Monseigneur l'Archevêque de Toulouse.

13 juillet 1842.

MONSEIGNEUR,

Sa Grandeur a sans doute reçu l'exemplaire que j'ai osé lui adresser de l'opuscule intitulé : *Défense de l'ordre surnaturel.*

Me sera-t-il permis, Monseigneur, de demander à Sa Grandeur quel jugement elle a pu porter sur cet écrit?

Dans la nécessité où je me suis vu de combattre sur un point particulier l'opinion de Sa Grandeur (1), ma conscience me rend du moins le témoignage de l'avoir fait avec les égards qu'exigeait rigoureusement la circonstance.

L'assertion que je le lis aujourd'hui de nouveau dans la lettre dont Sa Grandeur a daigné m'honorer, et suivant laquelle un homme qui n'a pas la foi ne saurait être ramené que par la raison, n'est-elle pas contredite par la conversion toute récente de cet illustre Israélite (2), dont une vision miraculeuse a tout d'un coup changé le cœur, sans que sa raison ait eu d'autre parti à prendre que celui de se soumettre immédiatement?

Cette autre assertion de Sa Grandeur, que l'autorité de l'Eglise est comprise dans le terme général de révélation, ne rend-elle pas la difficulté proposée plus difficile encore à résoudre, puisque le droit de peser les preuves du fait de la révélation emportera celui de peser aussi dans la balance de sa raison individuelle l'autorité de l'Eglise?

Est-il bien vrai, Monseigneur, qu'une fois que l'on nous a amenés, par les preuves qu'on « nous a données, à croire à la » révélation de la doctrine chrétienne, nous croyions par-là même » à l'autorité de l'Eglise, » lorsque nous voyons tous les jours tant de protestants admettre ces preuves, être les premiers à les faire valoir, et s'obstiner néanmoins à rejeter l'autorité de l'Eglise?

Pour que l'Eglise soit connue de nous comme autorité infaillible, est-il indispensable, Monseigneur, que nous nous en assurions par nos seules lumières? et ne doit-il pas nous suffire de son enseignement, même sur ce point comme sur tout le reste? Nous croyons, de l'aveu de tous les catholiques, onze articles du symbole sur le simple enseignement de l'Eglise ; mais celui-ci : *Credo... Ecclesiam catholicam*, le croirons-nous sur l'enseignement de l'Eglise, ou d'après notre jugement particulier?

Les protestants qui rejettent tous les mystères ne sont plus protestants proprement dits, mais sont de purs rationalistes : Sa

(1) J'avais reproduit dans mon opuscule, page 81 et suiv., une partie de ma première lettre à Monseigneur d'Astros, mais sans nommer ni désigner le prélat.

(2) M. Alphonse Ratisbonne, converti à Rome par une vision miraculeuse.

Grandeur en convient. J'ai donc eu raison d'affirmer que les véritables protestants admettent des mystères, ainsi que les catholiques.

Si les observations contenues dans ma première lettre tendaient « à mettre en principe que l'on doit croire à l'autorité de l'Eglise, » sans avoir des raisons de croire qu'elle a reçu le droit d'ensei- » gner, » c'est que je me serais mal expliqué assurément; car j'ai toujours soutenu que la connaissance préliminaire de motifs quelconques était nécessaire à l'acte de foi. Mais est-ce notre raison particulière qui doit être juge de la valeur de ces motifs, et ne devons-nous pas nous en rapporter là-dessus, comme sur le reste, à l'Eglise elle-même? Voilà la difficulté.

Sa Grandeur me pardonnera-t-elle de lui faire observer qu'elle n'a pas cité intégralement, dans la lettre dont elle a bien voulu m'honorer, le texte de l'Evangile de saint Jean, chapitre XV, verset 24? *Si non venissem*, a commencé par dire Notre-Seigneur dans ce verset. La seule venue de Jésus-Christ a été pour les Juifs orgueilleux une occasion de péché et de ruine, en ce qu'au lieu de le recevoir malgré l'humilité de son apparition, ils ont refusé pour cela même de le reconnaître. Je dis pareillement que la simple existence de l'autorité de l'Eglise est pour plusieurs même de ceux qui vivent dans son sein une occasion de ruine, en les rendant plus coupables, puisque cette autorité seule, telle qu'elle s'impose à chacun de nous, est déjà une preuve suffisante de la vérité de son enseignement pour tout esprit qui est aidé de la grâce.

Une lecture récente de la *Doctrine philosophique* de M. Gatien-Arnoult m'a convaincu, Monseigneur, que la première cause des égarements de cet incrédule, si nous mettons à part les dispositions de son cœur, qu'il n'est pas permis de scruter, doit être rapportée à la prétention dont il se glorifie, de faire de sa raison le juge suprême de sa foi; d'où résulte cette conséquence naturelle, que « si la raison se trouve en contradiction avec une foi ou une » autorité quelconque, c'est toujours à elle qu'il appartient de » prononcer en dernier ressort; » que « dans l'alliance de la » raison et de la foi, la foi n'est que témoin, mais que la raison est » juge; » que « l'autorité est consultée, mais que c'est la raison » qui décide. » Or, le système qui fait dépendre notre soumission à l'Eglise d'un jugement préalable de notre raison particulière pose-t-il, Monseigneur, un principe qui diffère, quant au fond, du point de départ adopté par ce philosophe incrédule?

Oubliant un moment ma propre indignité, oserai-je recommander aux prières de Sa Grandeur la conversion, objet de tous mes vœux, qui est le but immédiat de l'ouvrage nouvellement soumis à son examen, et implorer pour moi-même sa bénédiction paternelle?

Je suis avec un très-profond respect, etc.

Nouvelle réponse de feu Monseigneur d'Astros, Archevêque de Toulouse.

17 juillet.

Monsieur le Curé,

Je n'ai pas sous les yeux la première lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, me trouvant dans ce moment-ci à la campagne; mais, s'il m'en souvient bien, je n'avais nullement à me plaindre de défaut d'égard de votre part.

Si j'ai dit que Dieu nous conduisait, ou conduisait les mécréants à la foi par la seule raison, comme si la grâce intérieure n'était pas nécessaire, ou que Dieu n'eût pas le pouvoir de convertir une âme sans nos raisonnements, j'aurais dit une grande erreur. Je suis bien aise de désavouer une semblable pensée.

Du reste, je soumets tout ce que j'ai dit, non-seulement à l'Eglise, au Saint-Siége, mais à de plus habiles que moi.

J'ai l'honneur d'être avec une considération distinguée, Monsieur, votre très-humble et très-obéissent serviteur,

† P. T. D.,
Archevêque de Toulouse.

Lettre au R. P. de Ravignan.

23 juillet 1842.

Mon Révérend Père,

.....Le silence gardé par Votre Révérence, touchant la proposition qui lui était attribuée dans l'*Univers*, m'a obligé, mon Révérend Père, à contredire publiquement, dans la *Défense de l'ordre surnaturel* (1), comme je l'avais fait déjà dans des lettres

(1) *Défense de l'ordre surnaturel*, page 72 et suiv. Je vais reproduire ici ce passage en entier, comme pouvant servir, par les autorités que j'y citais, à confirmer de plus en plus ma thèse principale.

« Nous avons lu dans un certain journal cette assertion singulière :
« L'enseignement catholique se résume dans ces courtes paroles de
» saint Augustin et de saint Thomas : Nul ne croit, qu'il n'ait auparavant
» pensé, jugé qu'il devait croire. »

De grâce, où saint Augustin et saint Thomas ont-ils dit ces choses prodigieuses (*a*)? Ils ne l'ont fait nulle part; nous pouvons même ajouter que les mots *judicare*, *judicium*, rapportés à la créature raisonnable faisant un acte de foi en Dieu, n'appartiennent pas à la langue de ces deux Pères. Mais à Dieu le jugement, et à l'homme la foi; à Dieu le

(*a*) L'assertion attribuée ici à saint Augustin et à saint Thomas ne nous paraît plus si prodigieuse, depuis que nous nous sommes convaincu que le mot *juger* pouvait être fort bien pris dans le sens de *percevoir*, et qu'il peut d'ailleurs s'interpréter en cet endroit d'un jugement de la conscience.

particulières, cette étrange assertion, que « nul ne croit, qu'il n'ait » auparavant jugé qu'il devait croire. » Depuis l'impression de mon ouvrage, j'ai eu la douleur de lire dans le même journal

commandement, et à l'homme l'obéissance : tel est constamment leur langage.

Voici, au fait, ce qu'a dit saint Augustin : « *Fidei simplicitate et sin-* » *ceritate lactati nutriamur in Christo; et cùm parvuli sumus, ma-* » *jores cibos non appetamus.* » *De agone Christ.* cap. XXXIII, n. 35. Mais si le jugement de la raison précédait la foi même dans les enfants, ce ne serait plus la simplicité de la foi dont ils seraient allaités; mais le raisonnement, ou quelque chose de semblable, deviendrait comme le premier aliment dont ils seraient nourris. Saint Augustin a dit encore : « *Illi qui cùm in unitate atque communione catholicâ non sint,* » *christiano tamen nomine gloriantur, coguntur adversari cre-* » *dentibus, et audent imperitos quasi ratione traducere, quandò* » *maximè cum istâ medicinâ Dominus venerit, ut fidem imperaret* » (Epist. CXVIII, ad Dioscorum, c. V, n. 33). » Mais si, avant de croire à la parole de Jésus-Christ, nous consultons nos propres lumières pour juger par nous-mêmes que nous devons y croire, ce n'est plus au commandement de Jésus-Christ que nous voulons obéir, mais à nos seules lumières que nous osons déférer. Le même docteur a dit enfin : « *Auc-* » *toritati credere magnum compendium est, et nullus labor* (*De* » *quant. animæ*, c. VI, n. 12). » *Auctoritati credere*, croire à l'autorité, est-ce juger avec notre seule raison qu'il faut croire ce qu'elle propose? N'est-ce pas au contraire soumettre sans raisonner notre esprit à ses enseignements?

Saint Thomas, de son côté, expliquant les conditions requises pour l'acte de foi, ne fait mention que de deux, sans y comprendre le jugement proprement dit; voici comme il s'exprime : « *Dicen-* » *dum quòd ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est, ut ho-* » *mini credibilia proponantur, quod requiritur ad hoc, quòd homo* » *aliquid explicitè credat : aliud autem quod ad fidem requiritur, est* » *assensus credentis ad ea quæ proponuntur* (2, 2. 1). » Ainsi, à nous en tenir aux paroles du docteur angélique, l'assentiment doit suivre immédiatement la proposition qui nous est faite des vérités révélées; et cet assentiment est la foi elle-même, ainsi que le même docteur s'en explique un peu plus bas : « *Quantùm ad assensum qui est principalis actus* » *fidei.* » Mais ce qu'il ajoute dans cet endroit nous paraît pour le moins aussi péremptoire : « *Causam* (*assensùs interiorem*) *Pelagiani pone-* » *bant solum liberum arbitrium hominis.* »

Les pélagiens donc voulaient que notre libre arbitre fût l'unique cause qui nous portât intérieurement à croire les vérités révélées; et, par conséquent, c'est favoriser leur erreur que de faire précéder comme nécessairement l'acte de foi d'un acte pur du libre arbitre : mais un jugement de la raison est un acte purement de cette espèce; c'est donc être pélagien, sous ce rapport, que de faire précéder comme nécessairement l'acte de foi d'un jugement de la raison.

Dans le système que nous discutons ici, ce jugement de la raison, qui n'a rien de surnaturel, et est évidemment un acte pur du libre arbitre, serait requis comme préliminaire essentiel pour un acte de foi, pour un acte tout entier surnaturel. Cette prétention ne revient-elle pas à celle des semi-pélagiens, qui attribuaient aux forces de la nature les commencements de l'acte de foi?

Pour mettre plus sûrement le faux Ravignan en contradiction avec lui-

(7 juin) d'autres fausses maximes encore plus choquantes, telles que celles-ci : « Croire, c'est voir ; l'Eglise, témoin des faits divins, » est un miroir perpétuel d'évidence ; » où vous semblez donner l'évidence des premières vérités de l'ordre naturel, et qui pis est, le raisonnement fondé sur des principes de cette espèce, comme des préliminaires essentiels à l'acte de foi. Il y a vraiment sujet, quand on entend dire ces choses, de se boucher les oreilles, et quand on les lit, de se couvrir les yeux et de verser des larmes amères. Je réfuterais plus en détail ces assertions si contraires aux livres saints et à la doctrine constante de l'Eglise, si j'étais assuré que ma lettre serait lue de celui à qui je crois devoir l'adresser présentement.

Je suis avec un profond respect, etc.

Réponse du R. P. de Ravignan.

Bordeaux, 4 août 1842.

Monsieur l'Abbé,

Si j'ai gardé le silence à l'égard des comptes-rendus de mes conférences, si j'ai éprouvé et si j'éprouve encore une véritable répugnance à m'entretenir à ce sujet avec vous, veuillez bien le croire, ce n'est assurément par aucun motif d'aigreur ou d'amour-propre. Je rends justice autant que personne à vos travaux consciencieux et au zèle qui vous fait combattre pour les saines doctrines.

même, je disais *ensuite* : « Des paroles remarquables d'un orateur de nos jours nous présentent une notion tout autrement exacte de la foi chrétienne, telle que celle-ci nous a été inculquée dès notre enfance. Nous allons nous permettre d'en faire l'extrait suivant : « Au » plus intime de l'âme, sujet de la foi, SE TROUVE D'ABORD la grâce » surnaturelle, illustration divine, énergie divine, qui élève, éclaire, » échauffe, meut l'intelligence de l'ignorant comme celle du savant, et » devient comme un acte divin qui détermine dans l'homme l'adhésion » ANTICIPÉE à la vérité révélée. Pour cette âme rendue docile par la » grâce et divinement inclinée à croire, l'énoncé de la vérité révélée » suffit SEUL à créer une certitude supérieure à toute autre certitude. » Car LA VÉRITÉ N'A PAS ESSENTIELLEMENT BESOIN DE PREUVES : pour s'emparer d'une âme docile et sincère, IL LUI SUFFIT DE SE MONTRER dans une » exposition vive et simple, ou sous les dehors plus attrayants d'une » lumineuse parabole.

» Les discussions, les raisonnements sont rarement nécessaires ; ils » sont plus rarement encore efficaces : ils ont vaincu et ramené bien peu » de cœurs égarés. On raisonne, on discute, et l'on discute encore. Du » reste, ces discussions, la vérité révélée sait les subir quand il le faut ; » quelque acharnée que soit la lutte, elle est assurée de la victoire ; les » aveugles volontaires peuvent seuls se dérober à ses divines clartés. » (Confér. de Notre-Dame, 3e disc.)

Et l'orateur qui prononçait toutes ces belles paroles était véritablement le R. P. de Ravignan.

Mais depuis que la volonté de Dieu m'a imposé le ministère des conférences de Notre-Dame, voici la ligne que je me suis proposé de suivre invariablement, et que je suivrai toujours, permettez-moi de le dire.

Tout ce qui dépendra de moi pour éviter les analyses des journaux, je le ferai. Malgré tous mes efforts, je n'ai pu réussir jusqu'à ce jour. Je pense que parlant devant Monseigneur l'Archevêque de Paris et souvent d'autres Evêques, devant les grands-vicaires, le chapitre et bon nombre de prêtres distingués, devant une réunion d'hommes instruits, mon enseignement a toute la publicité, toute la sanction désirable. Je suis très-opposé, je l'avoue, à cette publicité moderne des enseignements de la chaire par les journaux. J'ai toujours sollicité sincèrement de Monseigneur l'Archevêque, de théologiens consommés, de mes supérieurs, de mes collègues les plus expérimentés leurs critiques, leurs conseils, leur censure sur ma doctrine.

Je dois à la vérité de dire que, depuis six ans entiers, pas une seule observation ne m'a été faite à cet égard, et pas plus cette dernière année que les autres.

Je n'attache aucun prix à ce que me font dire les journaux; je n'approuve nullement leurs comptes-rendus; ils ne sont point ma pensée ni ma parole. Ils sont souvent très-fautifs, très-inexacts, opposés à la vérité de la doctrine et de mes paroles; je les laisse. Je ne réponds que de ce que j'ai dit en chaire. *Je ne lis même pas ces analyses*, et je voudrais que hors de Paris on les jugeât comme je les juge moi-même.

Il me semble toutefois que les analyses du Carême n'ont point manqué d'orthodoxie : les analyses de Saint-Séverin, dans l'*Univers*, ont été complètement fautives dans des points essentiels; par exemple, dans les phrases que vous me citez, et que je n'ai certes jamais dites : « Croire c'est voir, etc. » J'avais dit, j'en suis sûr, directement le contraire : *Croire c'est ne pas voir*. Je citais le mot de saint Augustin : « Quid est fides, credere quod *non* vides, » et la définition de saint Paul : « Argumentum *non* apparentium. » En vérité, comment me supposer une doctrine contraire?

Mais laissant de côté tous les journaux, jamais je ne réclamerai contre leurs assertions. Je ne réponds que de ma parole prononcée en chaire et devant mes juges naturels.

Monsieur l'Abbé, je ne m'offense nullement de ce que vous avez cru devoir m'écrire sur *mes étranges assertions*, mes *fausses et choquantes maximes*..... qui *donnent sujet, quand on les entend, de se boucher les oreilles, et quand on les lit, de se couvrir les yeux et de verser des larmes amères*... ces *erreurs si opposées aux livres saints et à la doctrine constante de l'Eglise*. Je ne veux voir dans les expressions de votre lettre que la charité et le zèle d'un confrère; je vous en remercie du fond de mon cœur. Il me semble que les explications dans lesquelles je viens d'entrer sont suffisantes de ma part; il serait trop long de discuter sur la nature de

la foi. Je m'en réfère entièrement à ce que j'ai dit *en chaire*, à Notre-Dame ou ailleurs; mais je n'accepte *nullement* ce qu'on me fait dire malgré moi dans les journaux, quelles que soient les intentions et la science des rédacteurs.

Recevez, monsieur l'Abbé, mes remercîments réitérés et l'assurance sincère de ma respectueuse considération.

X. DE RAVIGNAN.

Cette réponse du célèbre prédicateur des Conférences de Notre-Dame, en même temps qu'elle nous couvre personnellement de confusion, est, à notre avis, le plus éloquent éloge qui puisse être fait de son humilité et de sa charité.

FIN.